biblioteca

André Comte-Sponville

La filosofía

Qué es y cómo se practica



PAIDÓS

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

LA FILOSOFÍA

PAIDÓS®

Sumario

Introduccion

¿Que es la filosofia?

¿Qué es la filosofía? La pregunta ya es filosófica o, en cualquier caso, puede llegar a serlo (ninguna pregunta es filosófica por sí misma: solo llega a serlo en el seno de una determinada problemática, que le concede su sentido y su alcance), lo que explica que haya tantas respuestas diferentes, o poco le falta, como filosofías diferentes. Al encuadrarse este libro en una colección enciclopédica,* uno aspiraría sin embargo a una respuesta ecuménica, aunque fuera escolar, que pudiera aclarar al gran público sin desagradar demasiado a los especialistas. Pero ¿cuál? La etimología no es suficiente. Que *philosophia*, en griego, signifique «el amor o la búsqueda de la sabiduría» no lo ignora nadie. Pero ¿qué es la sabiduría? ¿Y qué demuestra una etimología?

Razonemos más bien de una manera aristotélica: busquemos el «género próximo» y la «diferencia específica». ¿En qué categoría más general se puede incluir la filosofía? ¿Una actividad? ¿Una práctica? ¿Una disciplina? Sin duda, pero significa abordar el problema desde demasiado lejos. ¿Un saber? Es una respuesta tradicional y obsoleta. Las palabras «filosofía» o «sabiduría», hasta el siglo XVIII, podían designar el conjunto del saber racional, tanto en griego antiguo (por ejemplo, en Aristóteles)[1] como en las lenguas modernas (por ejemplo, en Descartes). Eso es lo que justifica la famosa metáfora de los *Principios*: «Por eso, toda filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco

es la física, y las ramas que brotan de este tronco son las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la moral».[2] Esta acepción ya no es la nuestra: no corresponde ni con el uso universitario (nuestras facultades de filosofía distan mucho de enseñar todas las ciencias), ni con la práctica efectiva de aquellos a quienes se llama actualmente filósofos o —para los que, como Descartes o Leibniz, tuvieron también una actividad científica— con el contenido propiamente filosófico, a nuestro parecer, de su obra. No todo saber, incluso racional, es filosófico; y es dudoso, volveré sobre ello, que la filosofía sea un saber, aunque fuese particular. Por lo demás, el ejemplo famoso de Sócrates (que no es el primer filósofo, aunque ninguna definición plausible de la filosofía podría excluirlo de su campo) bastaría para refutar esta definición epistemológica: aquel no sabía más que los demás, salvo por ese «saber» totalmente negativo del que sabe que no sabe.[3]

El mismo ejemplo impide, para definir la filosofía, tomar como punto de partida los libros: Sócrates no escribió ninguno. La filosofía es más una *praxis*, en el sentido aristotélico del término, que una *poiesis*, más una actividad que una creación, más una práctica que una obra. No tiene necesidad, para ser lo que es, de una finalidad exterior; se basta a sí misma y no produce otra cosa, cuando ello sucede, que por añadidura.

Una práctica discursiva, razonable y abstracta

Sócrates, «el maestro de los maestros»,[4] no se atribuía ningún saber positivo que le fuera propio y no escribió ningún libro: no era ni un científico ni un escritor. Pero hablaba y razonaba, y este discurso racional o esta razón discursiva (este *logos*: la misma palabra, en griego, designa el lenguaje y la razón) ofrece, para nuestra definición, un punto de partida como mínimo aceptable. Un sabio puede prescindir de palabras, de conceptos y de razonamientos. Un filósofo, considerado en tanto que tal, no. Un pensamiento puede ser mudo (existe una inteligencia animal, que puede medirse, como existe, en los recién

nacidos, una inteligencia sensoriomotriz). Una filosofía, no. Por eso pudo darse el lenguaje (si no hubiera pensamiento sin lenguaje, jamás habría habido lenguaje). Por eso pudo darse la filosofía —como pensamiento vehiculado por el lenguaje—, como palabra pensante, como *logos* en acto. La filosofía se realiza «mediante discursos y razonamientos», observaba Epicuro,[5] y no conozco ninguna filosofía que sea una excepción. A propósito de los cínicos, se habló de «filosofía sin palabras».[6] La fórmula, por muy clarificadora que sea, no podría tomarse al pie de la letra: incluso las provocaciones silenciosas de un Diógenes solo tienen que ver con la filosofía gracias al discurso que las acompaña (comenzando por el del propio Diógenes) o el que implican (por ejemplo, los discursos de Antístenes o de Sócrates). No basta con masturbarse en la plaza pública para ser filósofo. Es necesario todavía que eso produzca un sentido, y no como síntoma, sino como argumento o como objeción, lo que solo puede suceder a causa de alguna doctrina o razonamiento que ejemplifique, incluso tácitamente, y que se podría, al menos en derecho, explicitar. No todos los filósofos han escrito. Pero todos hablaron y razonaron; de lo contrario, no serían filósofos.

Tal es el *género*, todavía no próximo, del que yo partiría: la filosofía es una práctica discursiva y razonable (más que «racional», pues un delirio, a su manera, también lo es). Se incluye en el mismo conjunto, desde este punto de vista, que las matemáticas, la biología, el periodismo (cuando es razonable) o una investigación policial (cuando es discursiva). Tenemos entonces que encontrar la o las diferencias específicas que caracterizarán a la filosofía en el campo más general de la razón discursiva. La filosofía es una determinada especie de discurso razonable. Pero ¿cuál? ¿Cómo especificar la filosofía? ¿Por la búsqueda de la verdad? Esta es una dimensión necesaria, pero no suficiente, puesto que se puede buscar la verdad sin hacer filosofía (tal es el caso, la mayoría de las veces, de los científicos, de los periodistas o de los comisarios de policía). ¿Por la búsqueda de la verdad *a propósito del Todo*? Eso sería reducir la filosofía a la metafísica, que no es más que una de sus partes, y excluir de su campo, muy injustamente, a un Maquiavelo o

a un Bachelard. ¿Por la abstracción? Sí, en gran medida. La filosofía se hace con palabras, pero con palabras que designan la mayoría de las veces ideas generales, nociones o conceptos. Se hace con razonamientos, pero que tienden hacia una verdad necesaria o universal, más que al establecimiento de un hecho contingente o de una verdad singular.

Esto es lo que distingue a la filosofía frente a la historia y la literatura. La poesía, decía Aristóteles, es «más filosófica» —porque es más general— que la historia. No dice lo verdadero, sino lo verosímil; no lo que sucedió, sino lo que puede (o podría o habría podido) suceder; no lo real, sino lo posible o lo necesario.[7] La filosofía, desde este punto de vista, es como una poesía al cuadrado («poesía sofisticada», dirá Montaigne),[8] que solo llega a lo real a través de lo posible o lo necesario, a lo concreto a través de lo abstracto, y a lo particular a través de lo universal. Los poetas, creo, hacen más bien lo contrario. Lo que no impide que un mismo individuo pueda ser una y otra cosa —por ejemplo, Lucrecio, «el cariz poético» de Platón o Montaigne—,[9] aunque esta conjunción feliz y rara no invalida tampoco la diferencia esencial entre poesía y filosofía. Los *Ensayos* de Montaigne, por muy deliciosamente singulares que sean varias de las proposiciones que contienen, solo son filosóficos —y lo son con seguridad— por las concepciones o interrogaciones generales que exponen. «Me describo a mí mismo», prevenía su autor. Pero cualquier hombre, al llevar en sí «la forma entera de la condición humana», no nos da que pensar únicamente sobre sí mismo (eso solo sería literatura), sino, y de un modo deliberado, sobre la humanidad en general, sobre la vida, sobre la muerte, sobre la política, sobre la razón, sobre la amistad, sobre la felicidad, sobre el ser, sobre el tiempo, etc.; en resumen, sobre lo que se puede llamar la filosofía de Montaigne, que no es la de Platón ni la de Hegel, tanto da, aunque también es *filosofía* y —así es al menos la definición que busco— en el mismo sentido de la palabra. Por lo demás, Montaigne se incluye bajo este concepto en el programa de nuestros últimos cursos de bachillerato, del mismo modo que en la casi totalidad de nuestras historias de la filosofía y «Diccionarios de filósofos». Es de

justicia: si bien desconfía de los sistemas, no se niega ni a la abstracción ni al razonamiento, donde destaca, y no desdeña elaborar —por ejemplo, sobre el conocimiento o la virtud— algunas teorías al menos provisionales. No hay más sabiduría que singular, apunta («Aunque podamos ser expertos en el saber de otro, solo podemos ser sabios con nuestra propia sabiduría»). Pero esta es una afirmación general, que concierne bajo este concepto a la filosofía, y no a la sabiduría. Lo mismo sucede, aunque no me pueda detener en ello, a propósito de la naturaleza o el tiempo. Por eso Montaigne es filósofo, y no simplemente, cosa que sería suficiente para merecer su gloria, uno de nuestros más grandes escritores.

Ocurre lo mismo, y *a fortiori*, con Platón o con Kant, con Aristóteles o con Hegel, con Hume o con Nietzsche, con Bergson o con Popper. La abstracción, incluso para descubrir lo concreto, es su camino obligado. Esto nos permite precisar nuestra definición: práctica razonable y discursiva, la filosofía también es una práctica *teórica*, es decir, indisolublemente abstracta, por lo que respecta a sus objetos, y general, si no universal, en cuanto a sus resultados. Esto elimina del campo de nuestra definición, y era evidentemente necesario, tanto al periodismo como a la investigación policial —aunque uno y otra fueran razonables, como es de desear—. No quiero decir, desde luego, que un periodista o un comisario de policía no puedan elaborar teorías generales, por ejemplo sobre la información o sobre la criminalidad. Pero cuando lo hacen, no concierne a su oficio. Atañe a la filosofía, por lo menos si proceden de una forma abstracta y rigurosa: habrán conseguido lo que se podría llamar una filosofía de la información o una filosofía del crimen, de las que es difícil pensar, en realidad, que podrían prescindir (por eso es deseable que haya filosofía en nuestras escuelas de periodismo, como existen desde hace tiempo, en nuestras facultades de derecho, cursos de filosofía), pero que también pueden provocar el interés, en proporción a su universalidad, de todo ser razonable finito dotado de una cultura filosófica por lo menos mínima. La filosofía no es

patrimonio de nadie. Todo el mundo tiene derecho a ella, puesto que todos la necesitan; aunque únicamente en función de la razón y la abstracción de que son capaces.

Generalidades y conceptos

Esto concede la razón a Auguste Comte, que pretendía que el filósofo fuera «el especialista de las generalidades».[10] Es una definición peligrosa, que podría convertirse pronto en peyorativa (la palabra «generalidad», sobre todo en plural, lo es a menudo), pero que no carece de cierta inquietante y estimulante verdad. En filosofía, uno no escapa a las generalidades, en el sentido peyorativo del término (a la mala abstracción, a la vaguedad, a la imprecisión), más que por su talento o su genio, que convierten una idea general (a fuerza de inteligencia, de rigor y de creatividad) en una obra a la vez singular y universal —ya no una idea general, sino un concepto.

¿Se puede entonces, tal como nos proponen Deleuze y Guattari, definir la filosofía por la creación de conceptos?[11] En el sentido normal de esta última palabra, seguramente no: porque se puede filosofar sin crear conceptos (es lo que hacen la mayoría de las veces nuestros estudiantes, en sus disertaciones, y la mayoría de los filósofos, incluso geniales, en la mayoría de sus páginas) y porque se pueden crear conceptos sin filosofar (es lo que hacen nuestros científicos más creativos, que pocas veces son filósofos, y nuestros teóricos, que tampoco lo son siempre). No veo cómo se podría negar que Darwin, Cantor, Durkheim, Freud o Einstein hayan creado conceptos, a menos que le demos a la palabra «concepto» —lo que nos encerraría en un círculo vicioso— el sentido de «concepto filosófico». ¿Son por eso filósofos? Ellos mismos lo negaban, y si a pesar de todo llegan a filosofar es normalmente sin crear por eso el menor concepto (se contentan entonces con reflexionar, mediante conceptos creados por otros, en las consecuencias eventualmente filosóficas de los conceptos científicos que han creado por otro lado: es el caso, por ejemplo, de Einstein, sobre la

naturaleza, o de Freud, sobre la religión). En cuanto a los considerados filósofos, no se podría reducir ni evaluar su obra por unos cuantos conceptos que ellos efectivamente crearon. Es lo que Pascal, al defender por una vez a Descartes, vio con claridad. Se le reprochaba al autor del *Discurso del método* no haber inventado el *cogito*: la idea ya se encontraba en san Agustín, a quien habría plagiado. Falso proceso, objeta Pascal: lo importante no consiste en saber si Descartes inventó el *cogito* o si solo lo «aprendió en la lectura de este gran santo»; lo importante es el uso que hace de él, descubriendo en el *cogito* «el principio firme y resistente de toda una física», del que deduce «una serie admirable de consecuencias».[12] Crear conceptos es, evidentemente, una parte del trabajo filosófico, pero nunca la única ni siempre la principal. Pascal se encuentra bien situado para saberlo. Hay quienes le reprochan, también a él, no haber dicho nada nuevo. Lo que no son capaces de percibir es que «la disposición de las materias es nueva», algo que cambia tanto el sentido como el alcance del conjunto. ¡Es como si se le reprochara que usara «palabras antiguas»! Del mismo modo que «las mismas palabras forman otros pensamientos según sus diferentes posiciones», así los mismos pensamientos forman «otro cuerpo de discurso según su diferente posición». Frecuentemente, sucede lo mismo con la filosofía que con el juego del frontón: «Los dos contrincantes juegan con una misma pelota, pero uno de ellos la coloca mejor».[13] Es necesario, todavía, que haya una pelota, y ciertamente ninguna viene dada por completo por la naturaleza o la razón.

Una «práctica teórica» no científica

La filosofía es una práctica discursiva, razonable y conceptual —lo que resumiré, retomando una expresión de Louis Althusser,[14] diciendo que la filosofía es una *práctica teórica*—. Definición todavía insuficiente, porque también valdría para las matemáticas o la biología. Porque no es una definición: no es más que el *género próximo* en el que se inscribe la filosofía. Pero la diferencia específica, aquí, no aporta mucho a la

discusión: la filosofía es una *práctica teórica no científica*, lo que significa que una filosofía no es ni lógicamente demostrable (a diferencia de las matemáticas) ni empíricamente falsable (a diferencia de las ciencias experimentales).[15] Sé bien que los filósofos dogmáticos se jactan normalmente de haber «demostrado» la veracidad de sus tesis. Pero la propia pluralidad de los filósofos, sus conflictos, sobre una tesis cualquiera, la incapacidad de los mejores filósofos para convencerse —e incluso para refutarse— mutuamente bastan para sugerir que no es así. Los escépticos siempre lo han sabido, por eso el escepticismo, en filosofía, es lo verdadero.[16] Tomemos de nuevo a Pascal: «Nada fortifica más al pirronismo como el que haya quienes no son pirronistas. Si todos lo fueran, no tendrían razón».[17] Escepticismo y dogmatismo, en filosofía, no se encuentran en igualdad. No solo un único escéptico inteligente y de buena fe constituye, para todo dogmatismo, como una objeción encarnada, sino que la pluralidad misma de *los* dogmatismos es una refutación *del* dogmatismo, que basta para invalidar, al menos de hecho, la pretensión de cada uno de ellos a la certeza. ¿Por qué ser estoico más bien que epicúreo? ¿Por qué cartesiano más bien que spinozista? ¿Hegeliano más bien que marxista? Mientras que el escepticismo, al contrario, se ve confirmado tanto por la pluralidad de sus formas (Sexto no es Pirrón, Montaigne no es Hume) como por la propia existencia (es el argumento de Pascal) de sus adversarios. Por eso todo es incierto, en filosofía, incluso el hecho de que todo sea incierto.

¿Hay que hacer entrar a la filosofía «en la vía segura de una ciencia»? Ese era el proyecto de Descartes, de Kant (de quien tomo prestada la expresión), incluso de Husserl. Su fracaso se puede leer en sus adversarios, e incluso en sus discípulos. Leed a Spinoza o a Malebranche, después de Descartes; a Fichte o a Schelling, después de Kant; a Heidegger o a Sartre, después de Husserl... Cualquier filosofía puede designarse adecuadamente mediante un nombre propio, que es el de su creador. Ninguna ciencia puede serlo, ni siquiera una teoría científica, excepto si forzamos el lenguaje o lo hacemos desde un punto de vista meramente histórico. La noción de «geometría euclidiana» solo

tiene sentido a partir del momento en que la geometría, en tanto que tal, ha dejado de serlo. Lo mismo sucede con la noción de «física newtoniana». A ningún científico se le llamaría «euclidiano» o «newtoniano» a finales del siglo XVIII (porque todos lo eran) ni actualmente (porque ya no lo son). Mientras que el cartesianismo o el spinozismo han seguido siendo, desde hace trescientos años y contra la voluntad expresa de sus autores, las filosofías... de Descartes y de Spinoza. Incluso el *cogito*, que se considera la evidencia por excelencia, puede ser puesto en duda.

¿«Pienso, luego yo existo»? Es como decir: «Llueve, luego ello es». ¿Qué es ese *ello*? ¿Qué es ese *yo*? ¿Existen? «Creencia en la gramática», objetaba Nietzsche, ¿y qué hay más dudoso que una gramática? Que el sujeto de un pensamiento no sea más que una ilusión es lo que pensaron ingenios ilustres, desde Hume (por no hablar de Buda) hasta Nietzsche o Lévi-Strauss. En cuanto a pretender demostrar, como hacía Descartes, la existencia de Dios o del mundo, supone una ingenuidad a la que nuestros filósofos renunciaron desde hace tiempo. Lo extraño es que la filosofía no resulte por eso de ninguna manera mermada, ni siquiera nuestra admiración por el genio sin par de un Descartes, de un Spinoza o de un Leibniz. Mi conclusión es que no es la certeza lo que amamos, en la filosofía, ni por otra parte la duda, sino el pensamiento mismo.

Una definición de la filosofía

Llegamos aquí a una primera definición, tan necesariamente pobre en comprensión como rica en extensión. Busco una definición que pueda ser adecuada tanto para Sócrates como para Kant, tanto para Montaigne como para Leibniz, tanto para Maquiavelo como para Heidegger, tanto para Diderot o Nietzsche como para Russell o Wittgenstein... ¿Cómo no iba a ser desmesuradamente amplia? Sin embargo, aún es necesario verificar que no lo es demasiado —que no excede, en extensión, lo que las mentes formadas entienden normalmente por «filosofía»—. Los diez nombres que acabo de citar proporcionan aproximadamente la idea de

esta extensión. Pero ¿*quid* entonces de la comprensión? Definir la filosofía como una práctica teórica no científica ¿no equivale a contentarse con un enfoque negativo (definir un objeto por lo que no es) y englobar en la filosofía prácticas u obras que no tendrían nada en común?

La primera objeción es, sobre todo, formal. Una definición negativa puede describir adecuadamente un objeto que no lo es. Un número impar, por ejemplo, no es ni más ni menos positivo que un número par. Pero es difícil, por lo que concierne a su concepto, evitar la siguiente definición: «Un número impar es un número que no es divisible entre 2». Las palabras «ataraxia» o «infinito», análogamente, contienen en ellas la negación que sirve la mayoría de las veces para definirlas (la ausencia de turbación, la ausencia de límite); ello no prueba que la realidad que designan sea negativa («ser finito» es, dirá Spinoza, lo que es una negación parcial, al ser la infinidad más bien «la afirmación absoluta» de una existencia).[18] Sucede lo mismo con la filosofía: definirla como «práctica teórica no científica» no consiste en encerrarla en el vacío de lo que ella no es (una no ciencia), sino permitirle desarrollar la positividad activa de lo que es: una práctica teórica que excede los límites de todo conocimiento. Filosofar es pensar más allá de lo que se sabe y de lo que no se puede saber. Esto, lejos de refutar a la filosofía, es lo que la vuelve necesaria. Pretender confinar el pensamiento en el campo cerrado del saber accesible sería entonces filosofar (las ciencias no prescriben atenerse a las ciencias), pero contra la filosofía y, por tanto, en el resentimiento, la denegación o la mala fe. Este positivismo, más estrecho que el de Auguste Comte, sería en realidad una *misología* (la palabra se encuentra en Platón), un odio hacia la razón: sería prohibir a esta última el preguntarse sobre sus propios límites (ninguna ciencia puede hacer las veces de teoría del conocimiento), sobre el Todo (ninguna ciencia puede hacer las veces de metafísica) y sobre la humanidad que ambicionamos o de la que somos capaces (ninguna

ciencia puede hacer las veces de moral, ni de ética, ni de política, ni de estética). Equivaldría a encarcelar o detener al pensamiento. Pero la filosofía es un pensamiento libre, que no se detiene nunca.

La segunda objeción es más fuerte. Si nuestra definición incluye prácticas teóricas demasiado disparejas, ¿qué queda de la filosofía, que cualquier definición supone? Un tratado de teología o un ensayo de psicoanálisis podrán ser con frecuencia tan teóricos —y tan poco científicos— como un libro de filosofía. Sin embargo, es habitual, entre los espíritus, ver en ellos tres disciplinas diferentes. Ello no invalida nuestro trabajo de definición, porque nos hemos acercado con seguridad, andando camino, a nuestro objeto (la *Suma teológica* de Tomás de Aquino o los *Ensayos de psicoanálisis* de Freud conciernen, en muchos aspectos, a la filosofía), aunque manifiesta, sin embargo, que sigue inconcluso: estos dos libros, a pesar de interesar a los filósofos, a pesar de contener en ocasiones filosofía, no son, en el sentido habitual del término, obras de filosofía. ¿Por qué? Por lo que respecta a la *Suma teológica*, porque esta sigue sometida a una revelación trascendente, o que se pretende tal, que la razón puede intentar comprender pero de la que no podría en absoluto (desde el punto de vista de Tomás de Aquino y de los teólogos) liberarse. Por lo que respecta a los *Ensayos de psicoanálisis*, la respuesta es muy diferente: incluso indemostrables y no falsables (por tanto no científicos en el sentido estricto del término), dependen de una actividad de conocimiento más que de interrogación o de reflexión: por eso el psicoanálisis forma parte de las ciencias humanas, en un sentido amplio, más que de la filosofía. Esta última distinción sigue siendo difícil de demarcar de un modo absoluto, lo que explica que la frontera entre la filosofía y las ciencias humanas sea porosa o borrosa. Muchas páginas, tanto en Freud o en Marx como en Max Weber o Lévi-Strauss, pueden oscilar entre estos dos géneros, incluso concernir a ambos a la vez. Pero una frontera borrosa o incierta no constituye una identidad: que se pueda dudar a propósito de las fronteras de Europa (¿Rusia y Turquía forman parte de ella?) no le impide existir; que se pueda dudar a propósito de las de la filosofía, en

relación con las ciencias humanas, no prueba que se disuelva. Por mi parte, y a falta de poder extenderme más en el asunto, diría esto: las ciencias humanas, sin ser nunca ciencias, en el sentido estricto del término (sin ser nunca demostrables o falsables), tienden a aumentar nuestro conocimiento más que nuestra sabiduría (a conocer al hombre racionalmente más que a volver a un hombre o una mujer razonables), y ello mediante el establecimiento de hechos, causas o leyes, cosa que la filosofía no podría hacer. Un sabio no es un erudito; un filósofo no es un científico —o si lo es (Descartes, Pascal, Leibniz...), lo es en dominios que escapan a la filosofía—. ¿Se encuentra la Tierra en el centro del Universo? La pregunta fue filosófica durante siglos, mientras ninguna ciencia estaba capacitada para responderla. Una vez que el problema se resolvió (o incluso se planteó científicamente), dejó por eso mismo de ser filosófico. Lo que no merma en nada a la filosofía, sino que le ahorra algunas ilusiones dogmáticas. Filosofar es más pensar que conocer, más poner en cuestión que explicar. La filosofía no es un saber más, sino una reflexión sobre los saberes disponibles (y, por tanto, también sobre sus límites: sobre lo que se ignora). Aspira menos a la ciencia que a la sabiduría, menos a aumentar nuestro conocimiento que a pensarlo o a superarlo. Por ejemplo, al interrogarse sobre el todo de lo real, sobre el ser o lo absoluto (metafísica), sobre lo que podemos saber (teoría del conocimiento), sobre lo que debemos hacer (moral), sobre lo que podemos vivir (ética, política, estética) o esperar (religión).

Son solo ejemplos, desde luego privilegiados, como veremos a lo largo de estas páginas, pero no agotan por eso el campo de la filosofía. Cualquier objeto, real o imaginario, puede ser la ocasión de una práctica teórica de este tipo: se filosofó sobre la literatura, sobre los fundamentos de las matemáticas, sobre la bomba atómica, sobre Gustave Flaubert, sobre los fantasmas, sobre los ciegos, sobre el principio de no contradicción, sobre la Revolución francesa, sobre la Shoah, sobre Europa, sobre la técnica, sobre la diferencia sexual, sobre el origen de las lenguas, sobre la locura, sobre la angustia, sobre la risa, sobre la servidumbre voluntaria, sobre los terremotos, sobre los fenómenos

atmosféricos, sobre el tiempo que pasa e incluso, a veces, sobre el que hace... Se puede comprobar, a pesar de este abigarramiento, que la mayoría de las veces de lo que se trata es del ser humano o de lo que le rodea. No hay nada extraño en eso, porque quien filosofa es el ser humano. Sin embargo, la filosofía no se define por sus objetos, sino por la manera en que los trata: una determinada radicalidad abierta en el cuestionamiento, la potencia conceptual, la persecución indefinida de la racionalidad, la búsqueda de una explicación primera o última, la exigencia de verdad, pero sin prueba, de universalidad, pero siempre singular, de totalidad, pero siempre por retomar o por recomenzar... La pregunta «¿Qué es la filosofía?» es ya filosófica, decía, o puede serlo. Pero la pregunta «¿Qué son las matemáticas?» también lo es (las matemáticas no la responden, ni la plantean), como la pregunta «¿Qué es la literatura?», si se la lleva al extremo, como las preguntas «¿Qué es la justicia?», «¿Qué es un ser humano?» o «¿Qué es una pregunta?».[19]

¿Qué es la filosofía? Es una práctica teórica (discursiva, razonable, conceptual), aunque no científica; solo se somete a la razón y a la experiencia —con exclusión de toda revelación de origen trascendente o sobrenatural— y aspira menos a conocer que a pensar o poner en cuestión, menos a aumentar nuestro saber que a reflexionar sobre lo que sabemos o ignoramos. Sus objetos preferidos son el Todo y el hombre. Su finalidad, que puede variar en función de las épocas y los individuos, será la mayoría de las veces la felicidad, la libertad o la verdad, e incluso la conjunción de las tres (la sabiduría). Pero, sobre esto, volveremos para acabar.

Notas:

* La edición original francesa forma parte de la colección «Que sais-je?», de la editorial PUF, colección enciclopédica fundada por Paul Angoulvent. (N. del E.).

1 Véase, por ejemplo, *Metafísica*, A, 1 y 2.

2 Descartes, *Principios de la filosofía*, Carta prefacio.

3 Platón, *Apología de Sócrates*, 21b - 23c.

4 Como dirá Montaigne: Essais, III, 13 (pág. 1 076 de la edición Villey-Saulnier [PUF]) (trad. cast.: Ensayos, Barcelona, Altaya, 1994).

5 Citado por Sexto Empírico, *Adv. Math.*, XI, 169, 219 Us. (Epicuro, *Lettres et maximes*, ed. Marcel Conche, PUF, 1987, pág. 41).

6 H. Politis, «Pour une matérialisme carnavalesque», *Critique*, nº 358, marzo de 1977, pág. 227.

7 *Poética*, 9, 1451a 36 - b10.

8 *Essais*, II, 12, pág. 537. Véase también *ibid*., pág. 556, y III, 9, pág. 995.

9 *Ibid*., III, 9, pág. 994 (donde Montaigne se refiere a Platón).

10 Véase por ejemplo el *Cours de philosophie positive*, Primera lección, Hermann, 1975, págs. 30-32 (trad. cast.: *Augusto Comte: curso de filosofía positiva*, Madrid, Magisterio Español, 1987).

11 G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991 (trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001). Los autores responden a su título que la filosofía es la actividad o la disciplina que «crea conceptos». Esto solo vale como definición una vez que se admite que las ciencias no los crean (solo crearían funciones, «functivos» o proposiciones: véase el cap. V), lo que supone que se dé a la palabra «concepto» un sentido muy particular, cuya determinación precisa, y *a fortiori* la discusión, superaría con mucho las dimensiones de un «Que sais-je?». Para otro enfoque de la relación filosofía-ciencias, que me parece más ilustrativo, véase L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, 1974 (trad. cast.: *Filosofía y filosofía espontánea de los científicos*, Barcelona, Laia, 1975).

12 *De l'art de persuader*, pág. 358 de la ed. Lafuma, Seuil, col. «L'Intégrale», 1963. La versión agustiniana del *cogito* se encuentra en el *De libero arbitrio*, II, 3. Véanse también *De Trinitate*, XV, 12, *La Ciudad de Dios*, XI, 26 y los *Soliloquios*, II, 1.

13 *Pensamientos*, fr. 696-22 de la ed. Lafuma (la segunda cifra es la de la ed. Brunschvicg).

14 *Pour Marx*, VI, 1, Maspero, 1965, págs. 167-168.

15 Véase K. Popper (1934), *Logique de la découverte scientifique*, trad. francesa, Payot, 1973 (trad. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995). Sobre el estatuto de la filosofía, véase también las *Conjectures et réfutations*, trad. francesa, Payot, 1985, caps. 2 y 8 (trad. cast.: *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1983).

16 La expresión se encuentra en Lagneau (*Célèbres leçons et fragments*, PUF, 1964, pág. 358), que la toma prestada sin duda de Pascal (*Pensamientos*, fr. 691-432: «El pirronismo es la verdad»).

17 *Pensamientos*, fr. 374-33. «Pirronismo», en Pascal, es un sinónimo de «escepticismo» (en referencia a Pirrón, filósofo escéptico de la Antigüedad).

18 *Ética*, I, escolio de la prop. 8.

19 Sobre la cuestión del *cuestionamiento* en filosofía, véase Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, PUF, 2000. Véase también, del mismo autor, *Pour une histoire de l'ontologie*, PUF, 1999, págs. 156-161 (trad. cast.: *Por una historia de la ontología*, Barcelona, Idea Books, 2000).

Capıtulo 1

La filosofia y su historia

Que la filosofía tenga una historia es un hecho objetivo. Hegel hace como si se extrañara: «La filosofía se propone conocer lo imperecedero, lo eterno», mientras que «la historia cuenta lo que ha sido en una época, pero que desapareció en otra».[1] ¿Cómo podrían encontrarse en el terreno de la segunda? Que exista una filosofía de la historia es concebible (consistiría en la verdad eterna del devenir). Pero ¿una historia de la filosofía? Si la verdad no tiene historia (es eterna), ¿cómo es posible que la filosofía tenga una? Es evidente que ninguna filosofía es la verdad —ni siquiera la de Hegel, añadiría—, que pretende la superación (por tanto también la conservación) de lo que cada una, en el sistema dialéctico de su sucesión, tiene de eternamente verdadero. La filosofía es un asunto humano. ¿Cómo podría escapar a la historicidad? Pertenece al mundo. ¿Cómo podría escapar al devenir?

I. Historia de la filosofía e historia de las ciencias

Sucede con la filosofía, al menos desde este punto de vista, como con las ciencias. Pero sus historias respectivas impiden que se confundan. Ninguna ciencia es la verdad; por tanto, ninguna podría ser eterna. Por eso hay una historia de las ciencias. No es la historia de la verdad, sino solo la historia de los conocimientos (siempre parciales, relativos, provisionales) que obtenemos —por consiguiente también los *progresos*

de estos conocimientos—. Por eso se trata de una historia siempre normativa y recurrente: cada época se erige legítimamente en juez de la ciencia de las épocas precedentes, del mismo modo que será, desde un punto de vista científico, juzgada por las que le siguen.[2] Ello solo es posible porque el progreso científico es, a la vez, «demostrable» y «demostrado».[3] ¿De qué manera lo es? Ahí es donde Karl Popper resulta más clarificador. Ninguna ciencia experimental puede demostrar la verdad de una teoría cualquiera (porque ninguna inducción es lógicamente válida: diez mil hechos no podrían garantizar la verdad universal y necesaria de una ley); aunque todas pueden demostrar la falsedad de varias (un solo hecho basta), y ese es el motivo por el cual las ciencias progresan: por una especie de selección natural de las teorías (en el sentido en que Darwin habla de selección natural de las especies), que elimina las teorías más débiles (las que son falsadas por la experiencia) y conserva las más fuertes (las que, sin dejar de ser falsables, resistieron hasta el momento toda tentativa de falsación).

Vemos que la noción de progreso es esencial para la historia de las ciencias. Es lo que impide que cualquier ciencia pretenda arrogarse una verdad absoluta (toda teoría actual será superada por teorías ulteriores), e incluso una verdad cierta (solo son científicamente ciertos los errores que se han refutado), pero que garantiza al mismo tiempo lo que hay de absoluto e irreversible en la propia historia de las ciencias. Que la cosmología relativista no sea *la* verdad (absoluta, definitiva, eterna) salta a la vista; aunque no por ello es menos absoluta y definitivamente superior a la mecánica celeste de Newton, del mismo modo que esta era superior al geocentrismo de Ptolomeo. En pocas palabras, la propia objetividad del progreso científico niega tanto el dogmatismo (una ciencia que habría alcanzado el absoluto ya no podría progresar) como el nihilismo epistemológico (si las ciencias no tuvieran nada de verdadero, tampoco podrían progresar). La historia de las ciencias es así la garantía —gracias a los progresos que verifica— de su cientificidad.

Lo menos que se puede decir es que la historia de la filosofía se presenta bajo una luz muy diferente. Si tampoco es la historia de la verdad, no es en cambio una historia de los conocimientos: porque no existen conocimientos propiamente filosóficos. Por eso carece de progreso, de la misma forma que no tiene certeza. No solo las diferentes filosofías de una misma época divergen normalmente en lo esencial, sino que no se da, a lo largo de los siglos o los milenios, ningún progreso global comprobado. Que el aristotelismo sea superior al platonismo, el leibnizianismo al aristotelismo, el kantismo al leibnizianismo, el hegelianismo al kantismo es lo que pensaría... un hegeliano, si todavía queda uno, convencido de que la historia de la filosofía también obedece a una razón providencial, hasta el punto de identificarse, al menos retrospectivamente, con el sistema que la piensa y que la cierra.[4] Los nietzscheanos o los heideggerianos, que son más numerosos, al menos actualmente, no estarán de acuerdo: verán más bien en la historia de la filosofía occidental, desde la aurora insuperada de los presocráticos, una larga decadencia del pensamiento, dominada por el judeocristianismo, el nihilismo (Nietzsche) o el olvido del ser (Heidegger)... ¿Y cuántos otros, que no se reconocerían en ninguna de estas tres corrientes, se sentirían más próximos a Epicuro o a Marx que a las cumbres tradicionalmente reverenciadas, y efectivamente admirables, de las historias idealistas o universitarias de la filosofía? La historia de la filosofía no es un largo río tranquilo. Es una historia «agitada y belicosa», como dice François Dagognet;[5] es un «ruedo», como decía Kant (*Kampfplatz*: un lugar de combate).[6] Hay que determinar el vencedor, que es lo que hacen más o menos los historiadores, o escoger su campo, que es lo que hacen los filósofos. Pero determinar el vencedor, en este caso, no es neutro. La historia de la filosofía, como *historia rerum gestarum*, forma parte de la filosofía, es decir, de sí misma, como *res gestas*: el historiador en el ruedo. Estamos aquí lejos de la historia de las ciencias (que no forma parte, en tanto que disciplina específica, del objeto que estudia). La historia de la filosofía no es la de sus progresos, sino la de sus conflictos, de sus creaciones (mientras que, tratándose de las ciencias, se hablará más bien

de descubrimientos) y de sus obras. Al menos desde este punto de vista, se encuentra más cerca de la historia del arte que de la historia de las ciencias. ¿Qué progresos se han dado, en música, desde Bach? ¿Y en escultura, desde Fidias o Miguel Ángel? ¿O en filosofía, desde Aristóteles o Kant?

La historia de la filosofía no es por ello menos normativa. Es también «una historia *juzgada*», que, si pretende ser filosófica (y no simplemente historiadora), debe «distinguir el error y la verdad, lo inerte y lo activo, lo nocivo y lo fecundo».[7] Pero no podría hacerlo desde el punto de vista de una recurrencia segura, gracias al progreso, de la superioridad del presente sobre el pasado. La mayoría de las veces sucede lo contrario: cada filósofo, al leer actualmente a Aristóteles o a Kant, deberá desde luego distinguir, en su pensamiento, lo que considera verdadero o falso, inerte o activo, nocivo o fecundo; pero no dejará la lectura sin sentirse convencido del genio de ellos, de lo que hay de insuperable en sus obras y, en fin, casi siempre, también de su insuficiencia, cuando no, como sucede a veces, de la de su época. Es lo que explica que su juicio pueda ser independiente, al menos en parte, de sus propias posiciones filosóficas. Acabo de mencionar a Aristóteles y a Kant, y de ninguna manera por casualidad: son a mi modo de ver los dos mayores filósofos que haya dado Occidente. Sin embargo, yo no soy ni aristotélico ni kantiano, ni mucho menos. Epicuro, Lucrecio o Spinoza (o incluso La Mettrie, que no es más que un maestro de segunda fila) se aproximaron mucho más a lo que creo que es la verdad. Pero, por una parte, no se trata más que de una creencia (y no del efecto, como en la historia de las ciencias, de una demostración); y por otra parte, la verdad, en filosofía, no lo es todo: existen verdades romas o estériles, errores fecundos, ilusiones tónicas e, incluso, insuperables. «Un error de Descartes —decía Alain— vale más que una verdad de colegial». Por eso, en filosofía, se puede estar de acuerdo sin admiración, como también se puede, y es lo que sucede la mayoría de las veces cuando se

lee a los buenos autores, admirar sin estar de acuerdo. Y no conozco libro más admirable, en filosofía, que la *Monadología* o el *Discurso de metafísica* de Leibniz.

Por lo demás, la ausencia de progreso no es en absoluto, para la propia filosofía, una recusación. Sería más bien la prueba, para cada gran filosofía, de su perennidad, al menos como verdad posible, de su insuperable y siempre novedosa singularidad. La comparación con la historia de las ciencias se vuelve en este punto ventajosa para la filosofía. ¿Qué físico hay, actualmente, que lea a Galileo o a Newton? ¿Qué filósofo hay que no lea a Platón y Descartes? Cualquier ciencia pasada está superada. Cualquier gran filosofía es insuperable. Un profesor de física recién llegado sabe más, gracias al progreso de su disciplina, que los más grandes físicos de los siglos pasados. Es como un enano subido, según una muy conocida metáfora, sobre los hombros de un gigante: ve más lejos que él. El mejor de nuestros profesores de filosofía siempre sabrá menos (¡porque es de ellos de quienes habla!) que los genios aplastantes que explica o comenta. También él es un enano, pero que no podría ver más lejos, incluso subido sobre sus hombros, que aquellos a través de cuyos ojos pretendería ver. En esto consiste la dificultad de este oficio, al mismo tiempo que su grandeza. Y, sobre todo, en esto consiste la vitalidad imperecedera de la historia de la filosofía, no como simple historia (como conjunto de hechos que bastaría con conocer y explicar), sino como historia filosofante (como conjunto de ideas que habría que pensar y juzgar). La historia de las ciencias mira hacia el pasado; la de la filosofía, hacia el presente o el futuro. Aquella es recurrente; esta es siempre actual o prospectiva. Uno de nuestros más grandes historiadores de la filosofía lo expresó perfectamente:

> El interés de la historia de la filosofía prevalece con mucho sobre el de la historia de las ciencias, porque, en ella, se trata mucho menos de errores comprobados que de soluciones posibles. Mientras que los problemas de la ciencia del pasado (sinónimo de ciencia superada) están en la mayoría de los casos resueltos o abolidos, los de la filosofía pasada siguen esperando siempre una respuesta. Por eso, todo lo que, de la ciencia pasada, no sobrevive en la ciencia actual se considera, salvo raras excepciones, radical y definitivamente

falso, mientras que los sistemas pasados —excepto en las partes vinculadas con teorías científicas falsas—, aun cuando hayan prescrito, no revisten el aspecto de errores formales y parecen poder atesorar elementos de solución utilizables algún día.[8]

Ptolomeo o Newton quedaron definitivamente a nuestras espaldas. Al contrario, Platón o Descartes no dejan de acompañarnos, e incluso, y es lo propio de los genios, de precedernos, hasta el punto de estar seguros de antemano, no importa dónde se esté, tan lejos como se pueda avanzar, de volverlos a encontrar, aunque sea conflictivamente, en varias ocasiones. Por eso la filosofía mantiene con su pasado una relación siempre necesaria y constitutiva: no porque la historia de la filosofía pudiera desempeñar el papel de la filosofía, como a veces creen nuestros universitarios, sino porque la filosofía viva, la de la actualidad, no es más que una prolongación, por nueva que sea, de la *philosophia perennis*, la de siempre, que no pasa.

II. la filosofía antigua

Decir «de siempre» no es más que una manera de hablar, porque la filosofía, al parecer, no tiene tres mil años. Comúnmente se supone que nació en Grecia, en el curso de los siglos VI y V a.C. Los filósofos más antiguos conocidos, al menos en Occidente, son aquellos a los que se llama los presocráticos. Eso no excluye que haya habido otros antes ni en otro lugar, especialmente en las inmemoriales civilizaciones egipcias, indias o chinas. Que la filosofía sea exclusivamente occidental, como pretenden algunos, es evidentemente una tontería. La razón, la experiencia y la libertad de espíritu no son el patrimonio exclusivo de ningún pueblo, no más que el gusto por la verdad o por la felicidad. ¿Por qué habría de serlo la filosofía? ¿Por qué motivo Lao-Tsé habría de ser menos filósofo que Heráclito? ¿Nagarjuna o Shankara, menos filósofos que Plotino o Escoto Erígena? Si en este libro no hablo más que de autores occidentales es por no ir más allá de lo que conozco de primera mano: no por desprecio, pues, sino por humildad. La misma razón me impide hablar de las grandes filosofías persas (AlFarabí,

Avicena, Sohrawardi...), árabes (Averroes, Abenarabí, Ibn Jaldún...) o judías (Jehuda Halevi, Maimónides, Gersonides...), aunque sean a menudo indisociables, por sus fuentes y su contenido, de las filosofías griegas y luego europeas. En la bibliografía que cierra este volumen se podrá encontrar algo con lo que rellenar, si no excusar, estas lagunas.

Hay que decir que no es imposible que los griegos —especialmente los de los confines: primero en Jonia, en la costa oeste del Asia Menor, luego en el sur de Italia— hayan efectivamente disfrutado, en filosofía, de una especie de anterioridad. ¿Por qué razón? Quizás a causa de su situación geográfica, en el corazón del Mediterráneo más urbano, más comerciante (Mileto, de donde son originarios Tales y Anaximandro, era entonces una de las ciudades más pobladas y más prósperas del mundo griego), más viajero (Tales habría ido a Egipto, Demócrito hasta las Indias), en inmediato contacto con los lidios y luego los persas, a igual distancia, o poco menos, de Egipto, de Judea y de Mesopotamia... Quizá también por el hecho de su situación histórica, y especialmente del descubrimiento casi simultáneo, en Grecia, de las matemáticas, de la ciudadanía y luego de la democracia (que quizá fue inventada en Quíos, llamada de otra manera Jonia, no lejos de Mileto).[9] Eso constituye un encuentro singular, y singularmente liberador. Un razonamiento matemático o un voto no obedecen a nadie: ni a los dioses ni a los reyes. Por eso son libres. Pero un encuentro problemático también, e incluso aporético, porque voto y demostración no obedecen tampoco uno a otro. He ahí que el *logos* no depende más que de sí mismo, pero bajo dos formas diferentes e incluso opuestas (las matemáticas no tienen nada que hacer con un voto, y ninguna demostración puede sustituir a la democracia). Este sistema de «doble pinza» es susceptible, como nos dicen los psiquiatras, de generar locura. Formularía de buena gana la hipótesis de que los griegos inventaron la filosofía para escapar a esta locura del *logos*. Puesto que este es susceptible de dos procedimientos de decisión (el voto y la demostración) que son independientes uno del otro y que pueden parecer incompatibles, ¿cómo escapar al conflicto, a la duda, a la angustia, al delirio? No se trata más que de una hipótesis.

Pero lo que no es una hipótesis es que el *logos*, en Grecia, se descubre libre. La filosofía, para nacer, no exige otra cosa. Tales, que también fue matemático, era contemporáneo de Solón; Pitágoras, otro filósofo matemático, lo era de Clístenes; y Sócrates, de Pericles. Es difícil (aun cuando los dos primeros no son atenienses) no ver en ello más que tres coincidencias.

Por tanto, los presocráticos iniciaron el camino. Son, contra el mito, contra la superstición, como los heraldos —e incluso los héroes— de la libertad de espíritu. Sus obras se perdieron casi por completo; sus fechas son aproximadas. Pero algunas alusiones en autores más tardíos, algunas citas, a veces algunos fragmentos sustanciales bastan para dar testimonio de su grandeza. Recordemos al menos los nombres de los más conocidos: Tales (h. 625-547 a.C.), Anaximandro (610-545), Pitágoras (575-500), Jenófanes (570-480), Heráclito (550-480), Parménides (515-440), Anaxágoras (500-428), Empédocles (490-435), Zenón de Elea (485-430)... Frecuentemente se añade a Demócrito (460-370), a pesar de la cronología —nació diez años después que Sócrates—, porque filosofa un poco de la misma manera que los presocráticos. ¿En qué consiste esta «manera»? Liberada del mito, por eso es filosófica, y radical, por eso es metafísica. Las filosofías presocráticas se refieren al todo de lo real, cuyo primer o último principio buscan: el agua (Tales), el infinito o lo indeterminado (Anaximandro), los números (Pitágoras), el Uno o Dios (Jenófanes), el fuego, el *logos* o el devenir (Heráclito), el ser (Parménides y Zenón de Elea), la mente (Anaxágoras), el amor y el odio (Empédocles), los átomos y el vacío (Demócrito)... Aristóteles los denomina a menudo *físicos*, porque el todo de lo real, para la mayoría de ellos, no es otra cosa que la naturaleza (*physis*): su metafísica es también una física —por supuesto no científica— o una teoría de la naturaleza (una *physiologia*).

Todo cambia con Sócrates (470-399), quien se ocupa menos de la naturaleza o del Todo que del hombre. A eso es a lo que se le puede llamar la revolución socrática. ¿Cuál es su máxima? «Conócete a ti mismo». ¡No se trata, desde luego, de que la introspección sustituya a la

filosofía o que le sea suficiente! Sócrates filosofa en la plaza pública, y en el diálogo mucho más que en la soledad. Pero nadie, piensa, puede extraer la verdad si no es de sí mismo, aun cuando necesite para eso del encuentro con el otro (es el principio de la «mayéutica» socrática, que se propone dar a luz a las conciencias). Ahora bien, lo que uno descubre en sí mismo es una verdad universal (una verdad que no sería verdadera, en derecho, para todos, no sería, de hecho, para nadie), incluso en materia de moral. Es a lo que se denomina intelectualismo socrático: la verdad y el bien van juntos (la verdad es buena y el bien es verdadero), y el mal no es más que un error, lo que implica, y es un punto clave del socratismo, que «nadie es malo voluntariamente». El modelo matemático (una verdad necesaria, para la cual son inútiles los sufragios) predomina, y debe predominar, sobre el modelo democrático (los sufragios contingentes, que no tienen nada que ver con la verdad). Sócrates se opone en esto a los sofistas, que se ganaban la vida, con frecuencia muy bien, enseñando a triunfar en el debate, no importa cuál fuera la posición de unos y otros. Consistía en tender hacia «el discurso fuerte», como decía Protágoras, más que hacia el discurso verdadero, y en someter el pensamiento, por consiguiente, menos a la verdad o a la razón que a la victoria o a la eficacia. Lógica de la democracia. Lógica de la sofística. En una asamblea, se trataba menos de tener razón que de obtener la adhesión del mayor número. Pero esta lógica, para Sócrates, no lo es, porque ninguna verdad se somete a voto (la razón no está sometida al principio mayoritario) y porque ningún voto es una prueba de verdad. Sócrates morirá por ello, por no haber sabido convencer a sus jueces, que lo acusaban de impiedad y lo condenaron a muerte. Pero filosóficamente son los sofistas los que desaparecieron. El talento, sin duda deslumbrante, de los más grandes entre ellos (Protágoras, Antifón, Gorgias, Hipias...) no pudo nada contra la ironía socrática. Ni su competencia técnica (su *techné* argumentativa) contra su saber ser (su sabiduría).

Sócrates, como recordaba en mi introducción, no escribió nada. Su pensamiento solo se conoce gracias a sus discípulos (sobre todo Platón, el mayor entre ellos, y Jenofonte) o a sus adversarios (especialmente Aristófanes, que lo pone en escena y lo ridiculiza en *Las nubes*). Pero todo el pensamiento griego ulterior lleva su marca. Sus discípulos directos están en el origen de las principales corrientes de la filosofía antigua, desde la vía regia (Platón, Aristóteles, Plotino) hasta los «pequeños socráticos»: Antístenes, que retuvo sobre todo la enseñanza moral de Sócrates y fundó la escuela cínica; Euclides de Megara, que desarrolló su dimensión lógica, e incluso los megáricos (estas dos corrientes, la cínica y la megárica, se reunirán ulteriormente en el estoicismo); Aristipo de Cirene, que extrae de él una ética hedonista (que será retomada y modificada por el epicureísmo)... No podemos seguir aquí esta historia en sus detalles, ni siquiera, por falta de espacio, en sus grandes líneas. Contentémonos con recordar, por supuesto demasiado brevemente, algunas cumbres.

El primero, quizás el más espectacular, es Platón (427-348). Sus libros son diálogos, en los que es Sócrates, la mayoría de las veces, quien desempeña el primer papel. Pero Platón no se contenta con dar la palabra a su maestro. Saca las consecuencias de su muerte (el Bien no reina aquí abajo), y tanto de su pensamiento como de su vida (el Bien es la verdad y hay que seguirlo). Intenta deducir sus condiciones metafísicas de posibilidad. Esa es la apuesta del platonismo: conceder la razón a Sócrates, y tanto peor si para ello hay que quitársela al mundo, a pesar de su belleza, a la historia, a la vida, a la humanidad real y sufriente. De ello resulta una escisión, desde luego no entre el Ser y el Bien (todo el pensamiento de Platón aspira, al contrario, a reconciliarlos, después del traumatismo de la cicuta), sino entre dos mundos: el mundo sensible, el del cuerpo, el del devenir (es quizás el mundo de Heráclito), el de la apariencia y de la opinión, donde se puede condenar a muerte a un sabio; y el mundo inteligible, que únicamente el alma puede percibir o reconocer, el de las Ideas, el de las Esencias, las únicas verdaderamente reales, las únicas eternas, mundo inmutable y

perfecto (se diría el mundo de Parménides revisado por Pitágoras), donde Sócrates prevalece por siempre sobre sus jueces. De este mundo inteligible pueden dar una imagen las matemáticas mejor que el arte («Que nadie entre aquí que no sea geómetra»), aunque la moral y la política deben también imitarlo, tanto como sea posible, como el tiempo imita a la eternidad, como la vida, en la sabiduría, imita a la muerte (filosofar consiste en liberarse de la «locura del cuerpo»: los verdaderos filósofos, incluso durante su vida, están «ya muertos»). El cuerpo es una tumba, de la que es importante evadirse. Ahí es donde el idealismo conduce a la religión. Ese otro mundo, que es el verdadero, está dominado por el Bien en sí, que es absoluto y trascendente («más allá de la esencia», escribe Platón), pero que el sabio a veces, al sustraerse a esta caverna que es nuestro mundo, puede entrever, en la distancia y el deslumbramiento, y que, incluso aquí abajo, incluso de lejos, lo ilumina y lo guía... Así el Ser y el Bien se encuentran del mismo lado. Y nosotros —en todo caso por el cuerpo—, del otro. Filosofía de la trascendencia, que desemboca en una mística, como se ve en Plotino (205-270), como se verá, mucho más tarde, en Simone Weil (1909-1943), la gran platónica del siglo XX. El Bien está en otra parte: ¡el Bien es lo que falta! Por eso lo amamos (porque el amor es falta), sin poder, fuera de la muerte, poseerlo. El precio que hay que pagar, metafísicamente, es bastante pesado. Dualismo del alma y del cuerpo (solo el alma es inmortal), dualismo de los dos mundos, escisión entre el ser y el devenir, entre la sabiduría y la vida, entre la humanidad y la naturaleza... Se acabó con la bella unidad griega, y quizá con la felicidad.

Es lo que los sucesores de Platón intentarán superar, menos en la Academia, la escuela que fundó (que se deslizará progresivamente hacia el escepticismo), que fuera de ella, y primeramente en el Liceo, la escuela competidora, fundada por un antiguo discípulo y luego ayudante de Platón, pero que también fue el preceptor de Alejandro Magno, y que sobre todo será —más que Platón y durante dos mil años— el maestro de todos los filósofos profesionales, y su modelo. Aristóteles (384-322), porque se trata evidentemente de él, no cree en las Ideas

separadas. No existen dos mundos, sino uno solo. Y si el mundo está dividido en dos partes (la de los astros, con una regularidad inmutable, y la nuestra, «sublunar», entregada al cambio y al azar), ambas merecen nuestra atención: el mundo entero, que es finito e increado, se ofrece al pensamiento y al conocimiento. Por ese motivo, encontramos en Aristóteles una lógica, una física, una biología, una psicología, una política, una retórica, una poética, y todas de una riqueza y de una inteligencia desconcertantes (aun cuando el saber positivo fue desde hace mucho tiempo superado), al mismo tiempo que una ética y una metafísica, las cuales dominaron durante siglos —y quizá siguen dominando— estos dos campos. El Estagirita, como se le llama a menudo (porque nació en Estagira, en Macedonia), opera mediante distinciones conceptuales: la esencia y el accidente, el acto y la potencia, la forma y la materia... Pero para pensar, en cada ocasión, la unidad de las sustancias o de los individuos, que son (y no las Ideas) los seres verdaderos. Tiende a unificar lo que Platón separaba. ¿El alma? No está separada del cuerpo: no es más que su «forma» y el principio vital de su funcionamiento (lo que la «anima»). ¿El bien? No es una Idea, sino la finalidad de la acción (su fin, especialmente la felicidad, que es el fin del hombre), e incluso la acción misma (el bien que se hace) o la potencia de llevarla a cabo (la virtud, como disposición adquirida a obrar bien), una y otra siempre encarnadas e individuales. Haciendo el bien es como se aprende a hacerlo: el acto, en todo, es anterior a la potencia (es necesario que haya algo real para que algo sea posible). De ahí, la importancia del hábito, que constituye como una «segunda naturaleza», y de la educación. En cuanto a la trascendencia —la de Dios, «acto puro», «pensamiento del pensamiento», «Primer Motor» inmóvil, que lo mueve todo, sin moverse él mismo, por el deseo que inspira y que no siente—, nos separa menos de lo divino de lo que nos permite, por medio de la contemplación, identificarnos con él. La meta suprema de la filosofía consiste en volvernos desde ahora mismo «inmortales», al menos «tanto como sea posible», pero sin renunciar por eso al placer de la acción (que se añade al acto como «a la juventud su flor») ni a las

alegrías del conocimiento y de la amistad. La felicidad no se solventa por completo en la contemplación, ni siquiera en la virtud. Todavía es necesario disponer de una salud mínima, de una cierta solvencia, de un entorno social y político no demasiado degradado... Todavía es necesario amar y ser amado. «Sin amigos —pregunta Aristóteles—, ¿quién querría vivir?». El más grande de los filósofos antiguos es quizá también el más humano.

¿Demasiado humano? Eso pensaron las grandísimas escuelas «helenísticas», las posteriores a la muerte de Alejandro, en el 323 a.C., por tanto contemporáneas de la larga decadencia de las ciudades griegas. Escépticos, epicúreos y estoicos nos proponen, para hacer frente a las desgracias temporales, una sabiduría en ciertos aspectos más radical, más exaltante o más indestructible que la de Aristóteles. Pero ¿podemos alcanzarla? ¿Y está en disposición de satisfacernos?

El escepticismo no comienza con Pirrón (360-270). Los sofistas ya habían establecido la imposibilidad de toda certeza, e incluso recusado la idea misma de verdad. Tampoco se acaba con él. Enesidemo y Sexto Empírico (pero también, desde otro punto de vista, la Nueva Academia, la de Arcesilao y Carnéades) prolongaron la estela escéptica, la de la duda generalizada o de la suspensión del juicio, que renacerá con Montaigne y no dejará de oponerse desde entonces a los diferentes dogmatismos que dominaron casi siempre la escena filosófica. Pero Pirrón, que no escribió nada, fue durante dos mil años el escéptico emblemático, e incluso epónimo (uno de los libros de Sexto Empírico se llama *Esbozos pirrónicos*, y «pirronismo», aún en Pascal, es el nombre más habitual del escepticismo). Su pensamiento, al menos lo que conocemos de él, está contenido más o menos en este resumen, que debemos a su discípulo Timón de Flionte, también citado por Aristóteles y transmitido por Eusebio:

> Pirrón muestra las cosas igualmente indiferentes, inconmensurables e indecidibles. Por ese motivo, ni nuestras sensaciones ni nuestros juicios pueden decir algo verdadero ni equivocarse. En consecuencia, no es necesario concederles la menor confianza, sino vivir sin

> juicio, sin inclinación hacia ningún lado, inconmovible, diciendo de cada cosa que es como también que no es, o que es y no es, o que ni es ni no es. Para quienes se encuentran en esta disposición, se derivará de ello, en primer lugar, el silencio [*aphasia*], y luego la serenidad [*ataraxia*].[10]

Podemos ver en él una especie de nihilismo, tanto ontológico (no existen seres, ni sustancias, ni esencias) como gnoseológico y moral (ni Verdad ni Bien). Sin embargo, la vida continúa, que se basta con la apariencia. El sabio, liberado de creencias, vive mejor.

Epicuro (341-270), al contrario, es un dogmático, que escribió mucho (aun cuando no se conservaron de su obra más que tres cartas y algunas máximas). Su dogmatismo es a la vez sensualista y racionalista. La sensación es criterio de verdad, y la fuente, directa o indirecta, de todo conocimiento. Pero únicamente la razón, que nace de ella, puede conocer los constituyentes invisibles de la naturaleza que son los átomos y el vacío. Esta naturaleza es infinita (incluye una infinidad de mundos finitos), eterna (mientras que cada mundo está destinado a desaparecer) y únicamente sometida al azar o a sí misma. Por eso es libre. Los dioses forman parte de ella. ¿Cómo podrían gobernarla? Viven en los intermundos, son tan materiales como el resto y, por lo demás, no se ocupan de nosotros. ¿Para qué rezarles o temerles? Este materialismo atomista prolonga el de Demócrito, lo modifica (al concebir un movimiento indeterminado de los átomos, el *clinamen*, que hace posible su encuentro y nuestra libertad) y lo supera, si nos atenemos a los textos conservados, sobre todo en el terreno ético. En él, Epicuro es un maestro de primer orden. Propone una ética a la vez materialista (el alma no es más que una parte del cuerpo y morirá con él), hedonista (el placer es el principio de toda elección) y eudemonista (la felicidad es el bien supremo). ¡No se trata, desde luego, de multiplicar los objetos del deseo! La ética epicúrea es un arte de gozar, pero ascético. Se trata de gozar lo máximo posible deseando lo mínimo posible. El sabio se contenta con los placeres naturales y necesarios: comer, beber, dormir, que son necesarios para la vida; tener un techo y vestimentas, que son

necesarios para el bienestar; y en fin, la amistad y la filosofía, que son necesarios para la felicidad. Por eso es más feliz que el insensato, que no deja de correr tras los placeres de que carece y que ni siquiera aumentados indefinidamente podrían saciarle (los placeres que no son naturales ni necesarios: la gloria, el poder, la riqueza). La filosofía epicúrea se propone como una terapia del alma que se sustenta, como un remedio con cuatro ingredientes (el *tetrapharmakon*), en cuatro tesis: «No hay nada que temer de los dioses; no hay nada que temer de la muerte; es posible alcanzar la felicidad; se puede soportar el dolor».

El resultado es la salud del alma, es decir, la sabiduría. Esta se reconoce por la felicidad o por la ataraxia (el placer en el reposo del alma), que es como un goce de eternidad, mediante el cual el sabio vive «como un dios entre los hombres». Esta sabiduría, una de las más sosegadas que se haya dado nunca, una de las más luminosas, la retomará —con acentos mucho más trágicos— Lucrecio, el genial discípulo latino de Epicuro, el mayor de los poetas-filósofos, que vivió más de dos siglos después de su maestro y nos transmitió, en versículos frecuentemente atormentados, sus «palabras de oro» y de paz.

La tercera sabiduría helenística es el estoicismo. La escuela, fundada en Grecia por Zenón de Citio (326-264) y luego por Crisipo (281-208), nos es conocida sobre todo por los textos más tardíos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, que vivieron en Roma en los siglos I y II d.C. El estoicismo, al igual que el epicureísmo, es una especie de materialismo: solo existen los cuerpos; los «incorporales» (el sentido, el vacío, el lugar, el tiempo) no son más que abstracciones. Pero este materialismo vitalista y finalista se opone, en todos los aspectos, al epicureísmo. Es casi una religión: el mundo es compacto, continuo, único, animado, inteligente, sometido a un orden providencial inmanente —el Mundo es Dios—. De ahí una sabiduría a la vez cosmológica y racionalista, que es lo contrario de un hedonismo: la meta no consiste en gozar, sino en vivir conforme a la naturaleza racional y razonable que nos contiene y que somos —la meta es la virtud, es decir, indisolublemente, la libertad y la felicidad—. Se alcanza aprendiendo a

aceptar lo que no depende de uno y a hacer lo que sí depende. El estoicismo no es un arte de gozar, sino un arte de querer. Se trata de desear únicamente lo que es (aceptación) o lo que depende de nosotros (lo que hacemos). ¿Cómo podría no estar satisfecho el sabio? Todo sucede de acuerdo con su deseo, porque no desea otra cosa que lo que sucede o lo que hace. Nos equivocaríamos si viéramos en ello una escuela de la pasividad. Es todo lo contrario: una escuela del valor y de la acción.

III. La filosofía medieval

El cristianismo y luego las invasiones bárbaras nublarán esta luz, que es la luz griega, pero sin apagarla totalmente. Finalmente, los propios bárbaros acabarán por convertirse... Ahora bien, la sabiduría, para la Iglesia, importa menos que la salvación, y solo podemos ser salvados por Dios, de ninguna manera por nosotros mismos. Es un asunto de Revelación o de gracia, más que de inteligencia o de voluntad. La teología triunfa sobre la filosofía, la fe prevalece sobre la razón y las Escrituras sobre la experiencia. La filosofía, aun destronada, no desapareció a pesar de todo. San Agustín (354-430), que fue neoplatónico antes de ser cristiano, desposa —sobre el altar del Imperio Romano— los dos surcos judío y griego, que ya no volverán a separarse. Ciudadano romano que vivía en África del Norte, trabajador empedernido, pensador virtuoso y escritor de talento, contribuyó más que ningún otro a inventar lo que se llamará más tarde el Occidente cristiano. Pero también inventó una nueva forma de subjetividad, más interior, más reflexiva, al mismo tiempo más segura de sí misma y más inquieta, que sigue siendo la nuestra. Le debemos la primera formulación del *cogito*, la primera autobiografía espiritual (las *Confesiones*), pero sobre todo una grandiosa teorización del cristianismo. ¿Filósofo? ¿Teólogo? Es indisociablemente lo uno y lo otro. No busca la

verdad, sino que intenta comprender la que cree haber ya encontrado, o más bien que lo encontró a él, que ya no le abandonará, a la que solo quiere servir.

Por esa razón, forma parte tanto de la Edad Media, que inaugura (aun cuando tradicionalmente se considere que esta comienza con la caída del Imperio Romano de Occidente, en 476), como de la Antigüedad tardía, que clausura. Es la cota más elevada, entre estos dos macizos, pero una cota que sería igualmente una cima.

Filosóficamente hablando, no se sabe gran cosa de los primeros siglos de la Edad Media, digamos entre la muerte de Boecio, en 524, y el nacimiento de Escoto Erígena, hacia 810. Un mundo se vino abajo. Se necesitarán varias generaciones, y sin duda muchos héroes oscuros, para que la filosofía vuelva a hacerse visible para nosotros. Con frecuencia, sigue siendo impenetrable para el profano y engorrosa para el laico. A fuerza de pretenderse «servidora de la teología», la filosofía medieval se encerró en lo que se convertiría con el tiempo en un gueto: no la practican apenas ya, desde hace siglos, sino algunos especialistas, que nunca consiguieron, a pesar de sus esfuerzos y de su competencia, interesar en ella verdaderamente al gran público, aunque fuera culto. Contrariamente a lo que a veces se cree, no fue de entrada ni siempre aristotélica. Escoto Erígena (810-877), Anselmo de Canterbury (1033-1109) o Nicolás de Cusa (1401-1464) le deben más al neoplatonismo. El aristotelismo, a menudo transmitido o comentado por autores musulmanes (Alfarabí, Avicena, Averroes), no dejará de desempeñar un papel mayor, que seguirá creciendo, desde Abelardo (1079-1142) hasta Tomás de Aquino (1225-1274). Este último, que no leía el griego, hizo de Aristóteles, sin embargo, su maestro después de Dios. Es uno de los grandes encuentros del espíritu. Inmenso genio también, igual que Agustín (con menos ardor pero más rigor, potencia sistemática y precisión), lleva a cabo —casi nueve siglos después del obispo de Hipona— el matrimonio entre las Escrituras y la filosofía, entre Jerusalén y Atenas, entre la Ley y el *logos*, entre la fe y la razón.

De los diez siglos con que cuenta la Edad Media, pocas obras han permanecido filosóficamente vivas. Se tiene la impresión, retrospectivamente, de un «interminable paréntesis, en el que la fe prevalece sobre la razón, el lenguaje sobre la experiencia, lo abstracto sobre lo concreto y las palabras sobre las cosas» (A. de Libera). Retenemos algunos títulos, que apenas se leen (por ejemplo, el *Proslogion* de san Anselmo, donde inventa la «prueba ontológica»), algunos problemas, que ya no son los nuestros... Únicamente perdura la «querella de los universales». Hay que decir que prolonga la oposición entre Platón y Aristóteles, en la Antigüedad, del mismo modo que anticipa, en los Tiempos Modernos, la del racionalismo y el empirismo, e incluso del idealismo y el materialismo. ¿De qué se trata? Del estatuto del universal. Sea una idea general, por ejemplo la idea de hombre. ¿Es una esencia que existe realmente, independientemente de los individuos, o no es más que una palabra, un nombre, un sonido (*flatus vocis*), que solo tiene existencia cuando uno lo piensa o lo pronuncia? A esto se oponen los *realistas*, en el sentido casi platónico de la palabra, que afirman, en grados diversos, la existencia real del universal (san Anselmo, Duns Escoto...), y los *conceptualistas* o *nominalistas*, para quienes, aunque también aquí en diversos grados, solo los individuos existen realmente, no poseyendo las generalidades otro modo de aparición que secundario, en la mente o en el lenguaje (Roscelino, Abelardo, Guillermo de Occam, Buridán...). Este problema sigue siendo el nuestro. Pero apenas conozco filósofos vivos que busquen su respuesta en estos autores.

IV. La filosofía moderna

¿Cuándo comienza la modernidad? Para nuestros historiadores, e incluso si existe en ello una parte de convención y de etnocentrismo, fue en 1453, cuando los turcos tomaron Constantinopla. La desaparición del Imperio Romano de Oriente marcó así el fin de la Edad Media, que tradicionalmente se hace remontar, como hemos dicho, a la caída del

Imperio Romano de Occidente, en 476. Esto dice mucho sobre el peso, en nuestra historiografía, de la romanidad, y sobre todo porque el Renacimiento, que inaugura los Tiempos Modernos, fue ante todo un retorno a los antiguos. Los filósofos tienden a veces a olvidarlo. Se ha repetido tanto, desde Hegel y Husserl, que la filosofía moderna comenzaba con Descartes que se considera normalmente al Renacimiento, en nuestras historias de la filosofía y al revés de lo que sucede en la historia del arte, como un apéndice que prolongaría la Edad Media. Se trata de un grave error de perspectiva. La filosofía moderna no comienza con Descartes. Comenzó con Montaigne (1533-1592), pronto seguido por Giordano Bruno (1548-1600) y Francis Bacon (1561-1626). Comenzó con la duda, el naturalismo y el empirismo. Comenzó en la mayor cercanía de uno mismo (Montai-gne), de la naturaleza (Giordano Bruno) y de la experiencia (Bacon, que es el estricto contemporáneo de Galileo). Es una nueva revolución, que reanuda su relación con los antiguos. Montaigne alaba a Sócrates por haber devuelto la filosofía del «cielo, donde perdía su tiempo», al «hombre, donde reside su más justa y más laboriosa tarea, y la más útil». Pero él mismo va más lejos: la devuelve a «Michel, que nos incumbe todavía más que el hombre». ¿Qué es lo que encuentra en él? A toda la humanidad, a la razón sin pruebas, a la naturaleza sin límites. Este Renacimiento, lejos de prolongar la Edad Media, tiene una modernidad que nosotros no hemos acabado de agotar. El «mundo cerrado» de una determinada Antigüedad y de la Edad Media desaparecieron; el universo se abrió al infinito, es decir, a sí mismo.[11] La Iglesia no podrá hacer nada, ni la Inquisición tampoco. Montaigne y Galileo fueron puestos en el Índice, y Giordano Bruno quemado vivo. Pero ellos son inmortales, mientras que sus jueces ya han sido olvidados.

¿Cómo eludir a Montaigne? ¿Cómo eludir el escepticismo, el relativismo y una subjetividad tanto más cautivadora cuanto la sabemos más inasible y errática? ¿Cómo puede uno encontrar su lugar en un universo en adelante infinito? ¿Cómo volver a encontrar un fundamento, una certeza y un absoluto?

A través de la fe es el camino de Pascal (1623-1662), o por medio de la razón es el de Descartes (1596-1650). El más moderno de los dos no es el que se cree.

Descartes hace primero como si dudara de todo. En ello ve la prueba de su propia existencia (para dudar, hay que existir), de su esencia (como «cosa pensante», es decir, como mente) y un criterio de verdad: todo lo que yo concibo tan clara y distintamente como el *cogito* («pienso, luego existo») puede legítimamente ser tenido como cierto. Era instalarse en una filosofía del sujeto, para ya no salir de ella. Ya nos hemos desprendido de la duda. Todo el resto del sistema no será más que una larga «cadena de razones» o de certezas, que pretende demostrar la existencia de Dios, del mundo y del alma (en tanto que realmente distinta del cuerpo), es decir, poco más o menos, la verdad del cristianismo. «Descartes —dirá Péguy—, ese caballero francés que partió con tan buen paso...». Pero fue para volver a su casa.

La posteridad retendrá de él, sobre todo, un método y un ideal. El método, que no cuenta más que con la sola «luz natural», toma a las matemáticas como modelo. Se apoya ante todo en la evidencia (en la intuición) y la certeza (en la deducción), en el análisis (devolver lo compuesto a lo simple) y la síntesis (pasar de lo simple a lo compuesto). En cuanto al ideal, es un ideal de orden y claridad, que convirtió a Descartes en un clásico y en el enterrador, tras Montaigne, de la escolástica. Vemos aquí el mundo reducido a la extensión y al movimiento, purgado de sus fantasmas y otras «cualidades ocultas». Esa es la verdadera modernidad de Descartes, por la que anuncia la ciencia futura, aun cuando la suya sea falsa. Desembarazó el mundo de lo divino, de lo mágico e, incluso, del misterio.

Pascal lleva más lejos la modernidad. Leyó a Montaigne. Retuvo de él que no tenemos acceso, fuera de la Revelación, ni a la Verdad absoluta ni al Bien absoluto. El escepticismo y el relativismo formarían parte de nuestro lote, si fuéramos capaces de asumirlos. Pero eso no sucede: no podemos ni saber absolutamente ni dudar absolutamente. Para mayor gloria del pirronismo, que triunfa en la imposibilidad de su triunfo.

Contra el cual no se trata de ninguna manera de volver a encantar el mundo. El «silencio eterno» de los espacios infinitos no ofrece ni sentido ni salvación. El error de Descartes consiste en haber reducido a Dios a su papel metafísico, e incluso mecánico («dar un papirotazo, para poner el mundo en movimiento»), en no haberse ocupado más que del Dios de los filósofos y de los doctos, olvidando al único que realmente cuenta, el de Abraham y Jacob, el de Jesucristo, el del corazón y de la fe. Pascal, matemático y físico excepcional, no se deja engañar ni por las ciencias (se da perfecta cuenta de que el absoluto necesariamente se les escapa) ni por las pretendidas «pruebas» de la existencia de Dios. Prefiere enfrentarnos a nuestra miseria, a nuestra grandeza (hay que ser grande para saberse miserable), mostrarnos que ninguna felicidad es para nosotros posible, fuera de la fe, ni ninguna justicia, ni ninguna certeza y, en fin, que únicamente Dios —y un único Dios: el de Jesucristo— puede salvarnos. Lo sorprendente es que lo hace con tanto talento, tanto literario como filosófico, con tanta profundidad, con tanta penetración, especialmente psicológica, que varios ateos acabarán reconociéndose en él, excepción hecha de la fe, y verán en los *Pensamientos* la más exacta descripción de la condición humana: estamos perdidos en el infinito, abocados a la distracción o a la angustia, a la ilusión o a la desesperación. Pascal, o la tragedia de existir... Se hizo de él un precursor del existencialismo. Pero es mucho más. Es «el más grande de los cristianos», dirá Nietzsche, sin duda el más grande de los franceses, y tanto más importante, como filósofo, en la medida en que nunca creyó en la filosofía. Es un maestro de lucidez, con un «genio espantoso» (Paul Valéry) y fascinante. No se puede evitar a Pascal. Solo oponerle resistencia, si somos capaces.

Hubo, en la estirpe de Descartes, dos antiPascal geniales: Spinoza (1632-1677) y Leibniz (1646-1716).

El primero, judío de origen ibérico, vivía en la Holanda del Siglo de Oro. Es el estricto contemporáneo de Vermeer, y a veces nos recuerda a él, por una cierta luz, por una cierta paz, digamos, por una cierta manera de captar las cosas *sub specie aeternitatis* (desde el punto de vista de la

eternidad). «Por realidad y por perfección —decía Spinoza— entiendo la misma cosa». Es lo que, en mi opinión, Vermeer nos hace ver. Pero vayamos al sistema. Está expuesto en la Ética, escrita a la manera de los geómetras, mediante definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones. Es un monismo naturalista o panteísta. No existe más que una sola sustancia, que es infinita e incluye un número infinito de atributos infinitos (nosotros solo conocemos dos: la extensión y el pensamiento), en los que se encuentra, «en una infinidad de modos, una infinidad de cosas, es decir, todo». Esta sustancia puede ser llamada Dios (pero es un Dios que no es ni creador ni personal) o la Naturaleza (*Deus sive Natura*). Nada existe sino en ella, que no existe y no actúa más que «por la sola necesidad de su naturaleza». No depende de nada (es «causa de sí») y todo depende de ella. Inmanentismo absoluto: necesitarismo absoluto. Lo real es todo y lo posible solo existe para la imaginación. Ni trascendencia ni contingencia. Ni finalidad ni libre albedrío. Ni sobrenatural ni gracia. No hay otra cosa que la Naturaleza y el esfuerzo por existir: solo existe la infinita productividad de lo real. Y no hay otra libertad en nosotros que la verdadera comprensión de lo que es (la razón). Naturalismo integral; racionalismo absoluto.[12] Es lo contrario de un nihilismo. No existen valores absolutos, pero para nosotros no todo vale lo mismo. Porque el spinozismo es también una filosofía del deseo y de la alegría. En efecto, es el deseo, y no la razón, el que constituye «la esencia misma del hombre», su *conatus* (la tendencia de todo ser a perseverar en su ser), su potencia de existir y de actuar. Esta potencia, ¿es susceptible de aumentar? A eso es a lo que se llama alegría. ¿De disminuir? Es lo que se llama tristeza. De ello se sigue una especie de física de los afectos, que es la verdadera psicología. Está en nuestra esencia desear la alegría y, por tanto, el amor (porque «el amor es una alegría que acompaña a la idea de una causa exterior»). La filosofía aspira a concedernos los medios de satisfacer este deseo. Por eso concluye en el amor intelectual por Dios, es decir, por todo, que es la beatitud. Pascal (a quien Spinoza no leyó) no tiene razón. El hombre no está abocado ni a la diversión ni a la nada. Es cierto que ha de morir,

pero es capaz —aquí, ahora y, sin embargo, «con una especie de eternidad»— de conocer, de actuar y de amar. Eso es lo que le abre a la salvación o a la sabiduría. Uno no nace libre, sino que se vuelve libre. Uno no se vuelve eterno, sino que lo es.

Leibniz, con un genio al menos igual, no comparte ni el pesimismo de Pascal, a quien ignora o desconoce, ni el naturalismo de Spinoza, que le disgusta. Como Descartes, pretende demostrar la existencia de un Dios trascendente; pero contra Descartes somete la libertad, en Dios, a su bondad: un Creador perfectamente bueno solamente puede querer lo mejor. Nuestro mundo, a pesar de sus defectos aparentes o de detalle, es, pues, «el mejor de los mundos posibles». Es a lo que se llama el optimismo leibniziano, del que es fácil burlarse, como hará Voltaire, pero que nadie, entre los creyentes, refutó verdaderamente. Es lo contrario de la Naturaleza spinozista, que actúa más allá del bien y del mal. Sin embargo, Leibniz también parte de la noción de sustancia, pero la individualiza (cada sustancia es un ser «simple, es decir, sin partes»), la vuelve compleja (cada una envuelve en sí el conjunto de lo que ella es o de lo que le sucederá) y la multiplica al infinito (hay tantas como seres individuales: una infinidad). Es lo que llama *mónadas*, que son «los verdaderos átomos de la naturaleza» o «los elementos de las cosas». Pero se trata de átomos espirituales. Cada mónada, consciente o no, posee su espontaneidad interna (el dinamismo leibniziano se opone al mecanicismo cartesiano: lo que constituye el fondo de la naturaleza no es la extensión y el movimiento, sino la fuerza), cada una posee sus percepciones, que expresan todo el universo, sin que tenga necesidad para eso de salir de sí misma ni de actuar sobre las otras. Las mónadas «no tienen puertas ni ventanas». Únicamente Dios —como un compositor que fuera a la vez director de orquesta— ordena su conjunto (de tal modo que ellas «se entreexpresen» y exista entre ellas una «armonía universal»). Por eso todo vive, todo está lleno de almas, desde las «mónadas desnudas», que solo se aperciben porque perciben (son como almas «aturdidas» o inconscientes), hasta los seres humanos, que son mónadas dotadas de memoria, de inteligencia y de voluntad

(espíritus). La materia, al ser divisible, no podría ser una sustancia; la unión del alma y el cuerpo no es más que la «armonía preestablecida» entre la mónada que yo soy (mi alma) y las mónadas cuya unidad asegura (mi cuerpo). Es un caso particular de «la variedad reducida a la unidad», es decir, de la armonía. Dios es su origen y su garante. Mi propia libertad forma parte de su plan: las disonancias cooperan en la belleza del conjunto; el Mal no es más que la sombra del Bien.

Leibniz, de lengua alemana pero que escribió sus más elevadas obras maestras en francés, que discutió con Clarke y Arnauld y combatió contra Descartes, Spinoza o Locke, es quizás el más europeo de nuestros filósofos. Sin duda, fue el último en serlo de un modo absoluto. La filosofía, a lo largo del siglo XVIII, pierde su bella unidad, para distribuirse, si se puede decir así, en un cierto número de tradiciones nacionales, que no podremos abordar aquí. Retengamos, sobre todo, tres, que dominarán la escena hasta el siglo XX incluido: la francesa, la británica (que se prolongará en Estados Unidos) y la alemana. Desde luego, no se trata de que ningún filósofo sea prisionero de su país o de sus genes. Nietzsche presumía gustosamente de filosofar «a la francesa»; y varios filósofos franceses se esforzarán, con menos talento, en filosofar «a la alemana». La razón no tiene fronteras. ¿Por qué la filosofía habría de tenerlas? Pero cada una tiene un pasado, o varios, del que hereda o que escoge. Pero tiene una lengua, que no es indiferente. Pero presenta problemas que la ocupan o que ignora, conceptos que privilegia, modos de reflexión o de argumentación que la singularizan... Reduzcamos cada una de estas tres tradiciones a sus cumbres primordiales; esto basta para confirmar que la tradición francesa (Montaigne, Descartes, Pascal...) se distingue, en efecto, de la tradición británica (Hobbes, Locke, Hume...), la cual no podría confundirse con la tradición alemana (Leibniz, Kant, Hegel...). Un humorista anónimo y culto supo dar, de estas tres tradiciones, una formulación graciosa, que no podríamos tomar completamente en serio, pero que no deja tampoco de concordar al menos con una parte de la realidad, es decir aquí, de la historia:

> Se encargó a un francés, un inglés y un alemán un estudio sobre el camello.
>
> El francés fue al Jardín Botánico, en el que pasó cerca de media hora, interrogó al guardián, echó pan al camello, le pinchó con la punta del paraguas y, de regreso a casa, escribió para su periódico un artículo plagado de ideas penetrantes y ocurrentes.
>
> El inglés, llevando consigo su cesta del té y un confortable material de acampada, fue a plantar su tienda en los países de Oriente. Al cabo de una estancia de dos o tres años, volvió con un grueso volumen atiborrado de hechos sin orden ni conclusión, pero de un gran valor documental.
>
> El alemán, por su parte, henchido de desprecio por la frivolidad del francés y la ausencia de ideas generales del inglés, se encerró en su habitación para escribir una obra en varios volúmenes titulada: *La idea de Camello, extraída de la concepción del Yo*.[13]

No es más que una humorada, que solo es divertida, como sucede siempre, por la parte de verdad que encierra.

Estas tres tradiciones se distinguen en primer lugar por el estilo, pero que expresa por su parte una relación específica con el sujeto que filosofa. La filosofía francesa es muy a gusto una filosofía en primera persona, a menudo con un fuerte componente autobiográfico. Las *Meditaciones metafísicas* de Descartes son, ante todo, «la historia de una conciencia», como decía Ferdinand Alquié; los *Ensayos* de Montaigne son un autorretrato filosófico; y los *Pensamientos* de Pascal, aun cuando condene el «ridículo proyecto que tuvo Montaigne de retratarse», dan a conocer a «un hombre», como dice Pascal, antes que a un autor, eso que tan poco les importaba a Locke o a Hegel. ¿Y qué decir de las *Confesiones* de Rousseau, del *Diario* de Maine de Biran o de las *Palabras* de Sartre? De ahí, en muchos de nuestros filósofos, una especie de humildad especulativa (cuando se habla de uno mismo, es difícil considerarse Dios: los autores de sistema, en Francia, son bastante raros), una manera de dirigirse al gran público más que a los especialistas (lo que Nietzsche llamaba «la bella claridad francesa») y una investigación formal más enfocada a la calidad de la escritura («el estilo es el hombre») que a las exigencias técnicas de una pretendida demostratividad. Habría que entrar en los detalles. Dejemos constancia simplemente, a falta de poder demorarnos más en ello, de que varios de nuestros más grandes filósofos forman parte también, en Francia, de

nuestros más grandes escritores. Tal es el caso, eminentemente, de Montaigne y Pascal, pero también de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, de Diderot, de Alain y de Sartre. Incluso aquellos de nuestros filósofos que no alcanzaron un nivel literario similar son con frecuencia escritores de talento: así, Descartes, Malebranche, Maine de Biran o Bergson. solo conozco, entre los grandes filósofos franceses, a Auguste Comte que escriba mal. Veo en ello una de las explicaciones de la especie de desconocimiento molesto del que continúa siendo objeto, en su país, esta inteligencia inmensa. La filosofía, en Francia, es casi un género literario. Pecar contra el estilo es ya pecar contra el espíritu.

En Inglaterra o en Alemania no sucede lo mismo. Sus más grandes filósofos no forman parte (con excepción de Nietzsche, que prefería a los moralistas franceses) de sus más grandes escritores, como tampoco sus más grandes escritores forman parte de sus filósofos. Porque la relación con el yo no es la misma. El sujeto que filosofa, en la tradición británica, es más bien el sujeto anónimo de una experiencia posible. La claridad, al mismo tiempo, se mantiene deliberadamente impersonal: es la de una argumentación, que no tiene necesidad de seducir para convencer, ni de ser singular, a la manera de un Montai-gne, para alcanzar la universalidad. Esto podría explicar por qué la tradición británica o anglosajona será tan frecuentemente objeto, en Francia, de una especie de desdén ridículo. Nuestros estudiantes ignoran casi todo de Locke, solo retienen de Hobbes la apología del poder absoluto, y de Hume el hecho de haber despertado a Kant, es este último quien lo dice, de su sueño dogmático... Yo mismo, por otra parte, sobrevolando a grandes rasgos la historia de la filosofía moderna, desde Montaigne hasta Leibniz, ¿acaso no he omitido el materialismo de Hobbes (1588-1679), el empirismo de Locke (1632-1704) y el inmaterialismo de Berkeley (1685-1753)? En poco más de cien páginas no se puede hablar de todo. Pero me veo obligado a reconocer que reproduzco también una determinada visión occidental y universitaria de la historia de la

filosofía. ¿Por chovinismo? Difícilmente, en mi opinión. Por lo demás, la «gran» filosofía moderna, vista desde la Universidad francesa, sería más bien la alemana.

Esta, desde el exterior, sorprende en primer lugar por sus tecnicismos, por su dificultad y por su sistematicidad: es una filosofía para especialistas. También aquí, el estatuto del sujeto que filosofa contribuye a explicarlo. En el buen «Que sais-je?» consagrado a la filosofía alemana, uno de sus mejores intérpretes apunta en varias ocasiones, como su tendencia principal, la afirmación de «la unidad de la singularidad y del todo, del Yo y del absoluto, de la subjetividad y del ser», pues esta filosofía se pretende en consecuencia «el pensamiento de sí mismo del absoluto en el pensador alemán».[14] Semejante pretensión, que se puede considerar exorbitante, no se da sin mucha abstracción, tecnicismos e, incluso, sin una cierta complacencia (por ejemplo, en Fichte, Schelling o Hegel) en el virtuosismo especulativo y su jerga, cuando no, dirán los refractarios, en lo oscuro y el engreimiento. Cualquier individuo normalmente culto puede leer a Descartes o a Pascal, a Hobbes o a Locke. Entenderá, si se aplica a ello, lo fundamental. Pero no creo que se pueda entender a Fichte o a Hegel sin haber realizado previamente tenaces estudios de filosofía. Esto no dice nada acerca del genio de unos y otros, sino mucho sobre su manera de ejercerlo.

Hume (1711-1776), que es sin duda el más grande de los filósofos británicos, es un caso particular. Supo encontrar una especie de intervalo entre lo que llamaba «la filosofía fácil y clara», que gusta al gran público, y «la filosofía precisa y abstracta», que solo se dirige a los especialistas o a los pánfilos. Su empirismo radical desemboca en un escepticismo moderado. Todo, en la mente humana, no es más que impresiones o ideas, no siendo estas más que las «imágenes apagadas» de aquellas. Por eso nunca se conoce el mundo tal como es, sino únicamente las percepciones que tenemos de él.

¿Cómo saber si son verdaderas, ya que no se pueden comparar más que con otras percepciones? Lo real se nos escapa necesariamente. Todo pensamiento es creencia: incluso el principio de causalidad, tan fundamental para las ciencias, o la creencia en la identidad personal, tan fundamental para una determinada metafísica, no son sino el efecto en nosotros de una «asociación habitual de ideas». Esto no impide que cenemos, juguemos al backgammon o filosofemos con los amigos. El escepticismo no tiene apelación, pero es precisamente eso lo que le impide pretender el absoluto (pues un verdadero escéptico debe desconfiar también de sus propias dudas). De donde el genio tan especial de Hume, pleno de destellos en la argumentación, de radicalidad en las tesis y de humanidad en las conclusiones.

Fue la lectura de Hume, como recordaba hace un momento, la que despertó a Kant de su «sueño dogmático». Esto nos remite a la filosofía alemana, que culmina, después de Leibniz, en Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831). Ahí es donde acaba la filosofía moderna.

El propio Kant pensó su criticismo sobre el modelo de la «revolución copernicana». Pero se trató en realidad de una *contrarrevolución* copernicana: Kant vuelve a situar filosóficamente al sujeto en el centro (del conocimiento, de la moral, de la estética), de donde Copérnico, físicamente, lo había expulsado. La Ilustración pasó por ello: aunque fue desde luego útil contra el fanatismo, amenazaba con abocar, como se vio en Francia (con Diderot, La Mettrie, D'Holbach, Helvétius), en el materialismo, en el ateísmo o en la «incredulidad de los librepensadores». Contra lo cual Kant quiso restablecer, como dice expresamente, los derechos de la esperanza y de la fe. Para ello tuvo que «limitar el saber», y ese fue el objeto de la *Crítica de la razón pura*.

Desde luego, Kant no fue un escéptico. Las ciencias existen. Hay que comprender lo que las hace posibles. Puesto que los juicios que enuncian son universales y necesarios, no podrían derivar únicamente de la experiencia. Es necesario que haya en ellos un elemento anterior, al menos de derecho, a toda experiencia, y que la haga posible. ¿Cuál? Es

lo que Kant llama lo trascendental, es decir, las condiciones no empíricas, en el sujeto, de la empiricidad y, por consiguiente, de la objetividad: las formas *a priori* de la sensibilidad (el espacio y el tiempo) y del pensamiento (las categorías del entendimiento). Por eso podemos conocer las cosas tal como son *para nosotros* (como fenómenos), pero nunca como son *en sí* o para un puro espíritu (como *noúmenos*). Lo mismo que hace posible las ciencias les impide pretenderse absolutas. «Solo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros ponemos en ellas», escribe Kant, y de otro modo no habría conocimiento. Toda metafísica dogmática es, pues, ilusoria, ya que pretendería conocer lo suprasensible; la verdadera metafísica (la de Kant) no es más que el conocimiento de las condiciones *a priori* de la experiencia. No nos enseña nada sobre Dios, sobre el alma o sobre el mundo, sino la incapacidad en que nos encontramos de conocerlos de un modo absoluto. Es lo que permite pensar que «el hombre pertenece a dos mundos», como Platón, a su manera, había visto: uno, sensible, en el que todo está determinado, y el otro, inteligible, en el que somos libres. Así se salva la moral, que a su vez salva a la religión.

Si el absoluto no puede ser conocido, puede ser en efecto pensado. Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad son tan irrefutables como indemostrables. Por eso podemos creer en ellos, e incluso lo necesitamos: es la única manera, para un sujeto moral, de eludir el absurdo y la desesperación. Porque la moral, como las ciencias, es un dato de hecho. Sobre esto es Rousseau quien tiene razón. Es necesario que seamos libres (para que el deber sea posible), y que exista un Dios y una vida después de la muerte (para que la moral pueda prevalecer). Estos «postulados de la razón práctica» nos dan acceso —aunque de un modo únicamente subjetivo— al absoluto. Es lo que se ha llamado la «dimensión de esperanza» del kantismo, y uno de los giros decisivos de la modernidad: ya no es la religión la que funda la moral, sino la moral la que funda la religión.

Hablar en tan pocas líneas de este genio tan enorme (¿quizás el más grande en filosofía después de Aristóteles?) es cometer un agravio. Pero hubiera sido una injuria más grande, o una cobardía, no haber dicho nada.

Tratándose de Hegel, se duplica la dificultad. ¿Cómo no dar aunque no sea más que una idea general de quien lo quiso pensar todo? Su pensamiento es dialéctico, es decir, está fundado en la unidad de los contrarios (así el ser puro y la nada pura vienen a ser lo mismo) y su superación en una síntesis superior (por ejemplo, el devenir, unidad del ser y de la nada). Es el renacimiento de Heráclito, pero en un pensamiento que quiere retomar la totalidad de la historia de la filosofía, e incluso de la Historia en general, integrándola en su sistema. Este último, al que Hegel llama el idealismo absoluto, está integrado por tres momentos, que son como el autodesarrollo de la Idea: la Lógica (la Idea que se desarrolla en sí, en su pura interioridad abstracta), la filosofía de la Naturaleza (la Idea que se desarrolla fuera de sí) y la filosofía del Espíritu (la Idea que retorna «de su alteridad a sí misma», pero conservando, en su interioridad concreta, lo que piensa y supera, a saber, la lógica y la naturaleza). Se puede reconocer ahí el ritmo tan característico de la dialéctica hegeliana: tesis, antítesis, síntesis... Es como una nueva Trinidad, pero que tendría la forma de una muñeca rusa. Cada uno de estos momentos está, en efecto, subdividido en tres: teoría del ser, de la esencia y del concepto, para la lógica; mecánica, física y orgánica, para la filosofía de la naturaleza; y, finalmente, para la filosofía del espíritu, el espíritu subjetivo (que permanece en sí: el alma, la conciencia y el espíritu), el espíritu objetivo (que se realiza fuera de sí: derecho, moralidad y sociabilidad, culminando esta última en el Estado) y el espíritu absoluto (que retorna a sí integrando lo que supera: el arte, la religión y la filosofía). El Absoluto no es Sustancia, como creía Spinoza, sino Sujeto o Espíritu: es lo real mismo, en la racionalidad al fin revelada en su devenir («Lo que es racional es real, lo que es real es racional»), en la historicidad al fin realizada de su libertad. «La verdad es el todo. Pero el todo no es más que la esencia que se realiza mediante

su desarrollo. Del Absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, es decir, que solo es al final lo que es en verdad; en esto consiste propiamente su naturaleza, que es ser realidad efectiva, sujeto o desarrollo de sí mismo». Es una historia que se sabe razón y una razón que se sabe historia. ¿Y la locura, las pasiones, la violencia, la colisión de los egoísmos? No son más que «astucias de la razón», mediante las cuales se realiza, dialécticamente, burlándose de sus contrarios. Al final, no hay más que la Idea o lo real, que son una misma cosa y constituyen «el único ideal». Ese es el Saber Absoluto (es decir, como se habrá entendido, el propio hegelianismo): «el espíritu que se conoce a sí mismo como espíritu» (no se trata de saberlo todo, sino de saber el Todo), que es el absoluto que se conoce a sí mismo. La Historia es la verdadera Providencia; y la filosofía, una «teodicea». Algunos sacarán la conclusión —quizá demasiado apresurada— de que Dios es la Historia misma, cuyo profeta sería Hegel.

El sistema, incluso reducido a su esbozo, es impresionante. Pero menos, sin embargo, que el detalle, de una riqueza, una profundidad y una dificultad inagotables. Es una de las cumbres del pensamiento, que pretende dominar sobre todos los demás. Es natural que ahí se respire a veces con dificultad.

V. La filosofía contemporánea

Nuestros historiadores hacen comenzar la época contemporánea en 1789. Pero «la lechuza de Minerva levanta el vuelo en el crepúsculo». La frase, que es de Hegel, vale también para él mismo: antes que inaugurar la filosofía contemporánea, que comenzaría más bien en la voluntad, en los más grandes, de escapar al Sistema, culmina la filosofía moderna. ¿Qué hacer cuando el pensamiento cree haber alcanzado el saber absoluto? Rechazar esta pretensión, y seguir filosofando.

El rechazo puede hacerse —entre otros— en nombre del individuo, de la vida, de la historia, del inconsciente, de la conciencia, de la libertad, del lenguaje, de las ciencias... Señalemos rápidamente algunos

de estos momentos.

Auguste Comte (1798-1857) no tuvo que rechazar a Hegel. Se contentó con ignorarlo. Inventó también un sistema monumental, de inspiración por lo demás igualmente histórica, pero con un espíritu muy diferente. Su famosa «ley de los tres estadios» expresa su orientación. La «marcha general del espíritu humano» pasa por tres fases sucesivas, que son como su infancia, su adolescencia y su madurez: el estadio teológico o ficticio (a su vez subdividido en tres estadios: fetichismo, politeísmo y monoteísmo); el estadio metafísico o crítico, que es el de la abstracción disolvente; y, finalmente, el estadio científico o positivo, que sustituye en todas partes lo absoluto por lo relativo y «la inaccesible determinación de las causas» por la búsqueda de las leyes (es decir, de «relaciones constantes» entre los fenómenos). En este sentido, ser positivista consiste en renunciar a la pregunta «¿Por qué?», para no plantearse ya más que la pregunta «¿Cómo?». La clasificación de las ciencias, que va de lo simple a lo complejo y de lo general a lo particular, es el segundo pilar del sistema. Las seis ciencias fundamentales (matemáticas, astronomía, física, química, biología y sociología) forman una serie jerárquica: cada una de estas ciencias depende de la que le precede y hace posible la que le sigue, a la que no podría reemplazar. Estas ciencias no son, sin embargo, más que un medio, y no el fin. La última de ellas, que Auguste Comte inventa y bautiza, desemboca en una política («El Orden como base y el Progreso como meta») y en una religión, que es un culto a la Humanidad en general y a los grandes hombres en particular. Incierta desembocadura, pero que no podría anular la inmensidad del trabajo que lleva a ella.

¿Rechazar el saber en nombre del individuo? Es lo que hicieron Stirner (1806-1856) y Kierkegaard (1813-1855). El primero no cree en nada: ni en Dios ni en el Hombre. Solo cree en la nada que es (el yo: «el Único»). Su singularidad le sirve de programa. Su nihilismo es un egoísmo antihumanista.

El segundo, como un nuevo Pascal, solo cree en el absoluto, que no podría disolverse, ni siquiera integrarse, en un *saber* cualquiera. Carácter absoluto de la existencia subjetiva (Kierkegaard, más que Pascal, es el verdadero precursor del existencialismo), carácter absoluto de Dios y carácter absoluto de su relación («el individuo es una relación absoluta con el absoluto»)... La vida no es un sistema, sino una aventura. No es un asunto de ideas, sino de estadios: el estadio estético, formado por intensidades discontinuas (Don Juan); el estadio ético, que es el del compromiso y la fidelidad (el matrimonio); y el estadio religioso, que es el de la fe (Abraham). Se pasa de un estadio a otro no por deducción o síntesis, sino mediante un *salto*, que como máximo solamente se puede preparar o anticipar: mediante la ironía (entre el primer estadio y el segundo) o el humor (entre el segundo y el tercero). Pero es la fe, y no el humor, el que proporciona la salvación.

También se puede rechazar el sistema en nombre de la vida: como en Schopenhauer (1788-1860), Nietzsche (1844-1900) o Bergson (1859-1941). Pero ¿qué es la vida? Para Schopenhauer es una potencia ciega e inconsciente, el *querer vivir*, que solo tiende hacia sí. El mundo es su sueño; y la historia, su balbuceo. Todo es uno (la multiplicidad solo existe en la representación) y todo es vano. La vida es profundamente absurda: solo sabemos sufrir (cuando deseamos lo que no tenemos) o aburrirnos (cuando ya no sufrimos). Esto desemboca en una de las frases más tristes de toda la historia de la filosofía: «La vida oscila, como un péndulo, de derecha a izquierda, entre el aburrimiento y el dolor». La única sabiduría consiste en liberarse de este ciclo, no mediante el suicidio, sino por medio de la contemplación estética o mística. Esta última palabra, en el teórico del pesimismo, no debe engañarnos: se trata de una mística de la inmanencia, muy próxima, según la confesión del propio Schopenhauer, a los místicos orientales. Toda vida es sufrimiento; toda sabiduría, renuncia.

Nietzsche, que fue primero un discípulo de Schopenhauer, se alejó de él rápidamente. La vida es *voluntad de poder*. Toda sabiduría que pretenda eludirla delata un miedo a la lucha o una denegación de su

propia debilidad: no es más que moral de esclavos, nihilismo o resentimiento. La posición de Nietzsche es la contraria: invertir todos los valores (para recobrar la moral de los amos), rechazar el idealismo, los buenos sentimientos y la mala conciencia (la «moralina»), vivir más allá del bien y del mal, pensar más allá de la verdad y la falsedad, afirmar en todo los derechos de la vida, del «gran estilo» (el nietzscheísmo es un esteticismo) y de la fuerza. Pensamiento fascinante y peligroso, que convierte sin duda a Nietzsche, genio multiforme, en el mayor sofista de los tiempos modernos. Se vanagloria de filosofar «a martillazos». Pero se trata del martillo del escultor y del médico (para comprobar los reflejos) al menos tanto como el del iconoclasta. «Tenemos el arte —decía— para no morir de la verdad». Es un filósofo-artista, del que se puede decir lo que él mismo decía del «artista trágico»: «No es pesimista; dice *sí* a todo lo problemático y terrible; es *dionisíaco*». Enseña a amar más la vida que la felicidad, más la lucha que la paz y más la danza que la sabiduría. Amo liberador, a condición de que se libere también de sí mismo.

Con el genio suave y sutil de Bergson (sin duda el mayor filósofo francés después de Pascal), se cambia de universo. La vida, lejos de ser ciega, es intrínsecamente finalizante (más que finalizada). Aspira menos a la potencia que a la libertad. Es una «evolución creadora», que tiende, aunque por caminos imprevisibles, hacia una espiritualización creciente. El bergsonismo es un dualismo, pero que es menos sustancial que direccional. ¿El espíritu? Es la conciencia, la memoria, la libertad, es decir, la propia duración (que no debe confundirse con el tiempo espacializado de los científicos), en tanto que se inventa y se conserva desde el interior. Es el impulso vital, que se distiende, que cae y se exterioriza, como una inversión y una espacialización de la «pura duración». La tarea consiste entonces en coincidir, lo más que se pueda y desde el interior, con esta «creación continua de imprevisible novedad» que es el verdadero sentido de la vida: tales son la intuición

como método, la libertad como acto y el misticismo como horizonte. «El universo es una máquina de hacer dioses»; el bergsonismo es un espiritualismo evolucionista.

¿Rechazar el sistema hegeliano en nombre de la historia? Es el movimiento paradójico de Marx (1818-1883), que solamente invierte la dialéctica, en un sentido materialista (la «vuelve a poner sobre sus pies»), para realizarla, en un sentido revolucionario. «No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, al contrario, su ser social el que determina su conciencia». Por eso es necesario conocer la sociedad para comprender al hombre y transformarla para liberarlo. Por ese motivo, Marx hará cada vez menos filosofía, y cada vez más economía y política. La verdadera filosofía es *praxis* más que teoría: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; lo que importa es transformarlo». La mayoría de los filósofos marxistas preferirán, sin embargo, interpretar a Marx. De ahí gran cantidad de capillas, de dogmatismos, de escolástica... Esto no disminuye en nada el genio de Marx, que había prevenido que él no era marxista.

¿Es Freud (1856-1939) un filósofo? Él mismo nunca lo pretendió. Pero pertenece a la filosofía (aparte de lo que nos enseña sobre el hombre) por la sospecha que hace pesar sobre ella: ¿y si la filosofía no fuera tampoco más que una expresión —sublimada, racionalizada— de deseos inconscientes? Es lo que convierte a Freud, con Nietzsche y Marx, en uno de los tres «maestros de la sospecha» que moldearán toda la filosofía del siglo XX. La conciencia, que se consideraba tradicionalmente como un principio de verdad, tiende a no ser más que un principio de ilusión. Se pretendía que fuera transparente a sí misma; pero resulta que es opaca y mentirosa.

A esta sospecha generalizada los mayores filósofos, a lo largo del siglo XX, se tomaron un apasionado interés en contestar. Lo hicieron, la mayoría de las veces, desde el punto de vista de la propia conciencia, ya sea captada sobre todo como voluntad (Alain), intencionalidad (Husserl), existencia (Jaspers), apertura (Heidegger), libertad (Sartre),

percepción (Merleau-Ponty) o responsabilidad (Levinas). Los seis últimos se valieron de la fenomenología, que pretende describir «las cosas mismas», tal como se presentan a la conciencia. Sin duda, en la filosofía continental de ese siglo, fue la corriente dominante. «Toda conciencia es conciencia de algo»: es lo que Husserl denomina la intencionalidad, que nos impide coincidir absolutamente con el ente que somos (lo que Heidegger llama *Dasein*), o más bien que no *somos*, en el sentido en que las cosas son, porque nosotros tenemos que serlo (es lo que Sartre llama la nada o el *para sí*). En Francia esto desembocará en el existencialismo, que es una filosofía de la libertad, como ya se apreciaba en Alain (en el cual Jean Hyppolite descubría, no sin cierta penetración irónica, «al verdadero fundador del existencialismo»), pero más abierta a la angustia que a la felicidad. El talento multiforme de Sartre dominó el escenario. Se convirtió, en nuestro país, durante toda la segunda mitad del siglo XX, en el «contemporáneo capital». Establece el vínculo entre Descartes y Heidegger, pero también, gracias a sus novelas y sus obras de teatro, entre la filosofía y el gran público. *La Náusea* en especial es sin duda la más hermosa novela filosófica francesa, tras el inolvidable *Jacques el fatalista* de Diderot.

Hablaba de «filosofía continental»... Resulta que la filosofía se escindió, en el siglo XX, en dos bloques diferentes, que se combatieron menos de lo que se ignoraron o despreciaron: la filosofía llamada «continental», que acabamos de mencionar, y la filosofía «analítica», sobre todo influyente en los países anglosajones y escandinavos. Esta se vale de Hume antes que de Descartes, de Frege (1848-1925) antes que de Kant, de Russell y Wittgenstein antes que de Nietzsche o Heidegger. Presenta una inspiración a la vez empirista y lógica (aun cuando el «empirismo lógico», tal como se ve en Carnap, no fue más que una de sus corrientes). Privilegia el análisis, tanto lógico como lingüístico, sobre la síntesis. Se vale del realismo más que del idealismo. Se interesa más por la actualidad de las ciencias que por el pasado de la filosofía. Y, finalmente, concede más importancia a la claridad y al rigor de la argumentación que a la profundidad, real o supuesta, de la visión. Es

otra forma de oponerse a Hegel: en nombre de la lógica, del lenguaje y de las ciencias, más que en nombre de la vida, de la historia o de la subjetividad.

Quizá comenzó en Cambridge, donde Moore (1873-1958) y Russell (1872-1970), a los que pronto se incorporó un discípulo genial e indócil, el austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), trabajaban concertadamente, si no siempre en armonía, sobre la ética, el fundamento de las matemáticas o las relaciones entre la lógica y la filosofía. Esto se prolongó en Austria, en torno a Carnap (1891-1970) y al Círculo de Viena, que pretendían acabar con la metafísica, y luego en Estados Unidos, en torno al mismo Carnap, que encontró allí refugio en 1936, y a Quine (1908-2000), que flexibilizó el empirismo para salvarlo. Continuó, aunque de forma diferente, en Karl Popper (1902-1994) y John Rawls (1921-2002), que establecieron el vínculo entre las dos tradiciones, el primero al trabajar sobre todo en la «línea de demarcación» entre lo que es científico (por tanto falsable) y lo que no lo es, y el segundo al proponer una nueva «teoría de la justicia». Mucha inteligencia, talento, invención, y a veces mayor rigor u honestidad intelectual que en la filosofía «continental» por la misma época.

Esta no ignoró completamente la lógica, la epistemología o la historia de las ciencias (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem). Conoció a numerosos pensadores profundos y atractivos (citemos, en Francia, a Simone Weil, Albert Camus, Vladimir Jankélévitch, Paul Ricoeur, Edgar Morin, Marcel Conche, René Girard, Michel Serres…). Pero, desde la decadencia del existencialismo, estuvo marcada sobre todo por el estructuralismo, importado de las ciencias humanas (Jakobson, Lévi-Strauss), y por la influencia, a veces conjunta y a veces disjunta, de los tres «maestros de la sospecha» —Nietzsche, Marx, Freud—, que se convertirán en cuatro, como los tres mosqueteros, porque la influencia de Heidegger, primeramente sorda o velada, atraviesa en Europa toda la segunda mitad del siglo XX. De ahí, en Alemania, las obras de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), que intentaron salvar algo de Marx y de la Ilustración tras los horrores estaliniano y

nazi; en Estados Unidos, la de Hannah Arendt, que trabajó sobre el totalitarismo y la condición del hombre moderno; o en Francia, las de Deleuze y Foucault (sobre todo influidos por Nietzsche, el primero al inventar una filosofía del deseo y de la diferencia, mientras que el segundo propone una arqueología de los saberes y una estética de la existencia), de Althusser (que busca una filosofía en los textos de vocación científica o política de Marx) o de Derrida (que pretende, en la estela de Heidegger, «deconstruir» la metafísica), todos por lo demás confrontados con las ciencias humanas en general y con el psicoanálisis en particular.

También aquí se dio mucha inteligencia, mucha inventiva, radicalidad, cultura, a pesar de una relación a veces algo distendida —sobre todo en Francia y en el último período— con respecto a la verdad o a las reglas de la lógica ordinaria. La filosofía, para varios de estos autores, está más cercana a las artes o a la política que a las ciencias. El rigor importa menos que la creatividad, la claridad menos que la originalidad, la verdad menos que el estilo o la potencia.

Se ha hablado, en el último cuarto del siglo XX y a propósito sobre todo de Jacques Derrida, de una escuela de la «deconstrucción». Otros piensan en la actualidad —pero carecemos de distanciamiento para hablar de él— que ya sería tiempo, finalmente, de reconstruir.

Notas:

1 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introducción, I, trad. J. Gibelin, Gallimard, 1954, pág. 22 (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 2005). Véanse también las págs. 30-31 y 81-82.

2 Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, 1951, cap. I (trad. cast.: *La actividad racionalista de la física contemporánea*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975). La expresión «recurrente» hay que tomarla aquí en sentido etimológico (latín *recurrens*, «que corre hacia atrás»).

3 *Ibid*., pág. 24.

4 Véase por ejemplo Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introducción, págs. 109-132. Martial Gueroult vio bien que eso equivalía a abolir lo que hay de propiamente histórico en la historia de la filosofía (*Philosophie de l'histoire de la philosophie*, *Aubier-Montaigne*, 1979, cap. II, § 59; véanse sobre todo las págs. 256-268).

5 F. Dagognet, *Les grands philosophes et leur philosophie. Une histoire mouvementée et belliqueuse*, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2002.

6 *Crítica de la razón pura*, Prefacio a la segunda edición.

7 Todas estas expresiones son de Bachelard, a propósito de la historia de las ciencias (*op. cit.*, pág. 24).

8 M. Gueroult, *op. cit.*, cap. I, págs. 56-57.

9 Véase P. Lévêque, *L'aventure grecque*, 1964; reed. Le Livre de poche, págs. 181 y 195 (trad. cast.: *La aventura griega*, Barcelona, Labor, 1969).

10 Eusebio, *Prep. Evang.*, XIX, 18, 1-4, en la traducción (que modifico ligeramente) de M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, PUF, 1994, págs. 60-61.

11 Véase el libro desde hace tiempo clásico de Alexandre Koyré (1957), *Du monde clos à l'univers infini*; trad. francesa, PUF, 1962, Gallimard, 1973 (trad. cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 2000).

12 Estas dos expresiones son de M. Gueroult, en su monumental Spinoza, t. I, Aubier-Montaigne, 1968, pág. 9.

13 *Le Pèlerin*, 1 de septiembre de 1929, pág. 13 (citado como exergo por L. Ferry y A. Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, pág. 9).

14 B. Bourgeois, *La philosophie allemande classique*, PUF, «Que sais-je?», 1995, págs. 19 y 53 (véanse también las págs. 9, 24, 30, 72, 79 y 122-124). Émile Bréhier, en su *Histoire de la philosophie allemande* (Vrin, 1933, pág. 181), observaba ya que «el yo, como lo concibieron Kant o Fichte, no es un individuo, sino una actividad universal inmanente a las cosas».

Capıtulo 2

Campos y corrientes

Podemos enfocar la filosofía de dos maneras: desde un punto dialéctico o histórico, es lo que acabamos de esbozar, o bien desde un punto de vista sincrónico, es lo que querríamos ahora intentar. La filosofía, desde este nuevo punto de vista, no se distribuye ya en períodos, sino en campos, y menos según la singularidad de las doctrinas que según la generalidad de las cuestiones o la conflictiva de las corrientes.

Kant remitía el campo de la filosofía a cuatro preguntas:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué me está permitido esperar?
4. ¿Qué es el hombre?

Y hay que añadir este comentario: «A la primera pregunta responde la *metafísica*; a la segunda, la *moral*; a la tercera, la *religión*; a la cuarta, la *antropología*. Pero, en el fondo, podríamos remitir todo a la antropología, porque las tres primeras preguntas se relacionan con la última».[1] Tenemos que entender aquí «metafísica» en el sentido kantiano (como sistema de las condiciones *a priori* de la experiencia), que no es la de la tradición, la actual. Por lo demás, las cuatro preguntas

de Kant siguen planteándose, entre otras posibles o necesarias, y las volveremos a encontrar más adelante. La verdad es una, y es lo que da razón a los autores de sistema sin quitársela a los demás. Toda filosofía aspira a una forma de totalidad, que se pretende acabada (sistema) o que se sabe inacabable. Pero esta unidad se pluraliza, en ambos casos, adaptándose a sus objetos. Se puede intentar pensar el Todo (tal es el objeto de la metafísica); esto no dispensa de pensar también lo que nosotros sabemos de él (filosofía del conocimiento), lo que hacemos con nuestra vida (filosofía ética o moral) o con nuestra sociedad (filosofía política). Ni nuestra relación con la belleza (estética, filosofía del arte) o con nosotros mismos (antropología y ciencias humanas). Todo esto constituye seis campos principales, del que cada uno es objeto al menos de un «Que sais-je?», y que aquí solo podemos pasar por encima.

I. Grandeza y límites de la metafísica

A tal señor, tal honor. Empecemos por la metafísica. Tomada en su sentido ordinario, es sin duda la parte más prestigiosa de la filosofía. Pero ¿de qué se trata? La etimología se revela a la vez azarosa e iluminadora. Es como un juego de palabras objetivo. *Metafísica* es, en primer lugar, por razones contingentes, el título de la recopilación que viene «después de la *Física*» (*meta ta physika*) o, dicho de otra manera, después del volumen consagrado a la ciencia de la naturaleza, en la edición antigua de las obras de Aristóteles. Pero como esta obra trataba del ser en tanto que ser, sobre los primeros principios y las primeras causas, sobre la sustancia y sobre Dios, etc., se adquirió el hábito de llamar *metafísica* a esta parte de la filosofía que abordaba las preguntas más fundamentales, ya fueran últimas o primeras, lo que supone que nos emplaza, como la etimología parece retrospectivamente indicarlo, *más allá de la física*. ¿Más allá de la naturaleza (*physis*)? Sería decir demasiado, o más bien comprometerse con una metafísica particular.

La primera pregunta metafísica es, sin duda, la del ser. Pero como «el ser se dice en varios sentidos» (Aristóteles), esta pregunta engloba otras varias, que pueden referirse al ser mismo (por ejemplo, «¿Qué es el ser?» o «¿Qué es ser?»), a sus maneras de ser (o a las categorías, como dice Aristóteles, que nos sirven pera pensarlo: como sustancia, como cantidad, como cualidad, como relación, como acción...), a su origen («¿Por qué es el ser y no más bien la nada?»), a la totalidad de lo que es (los entes, lo real, el Todo) o a determinado ente en particular (especialmente el alma, el mundo o Dios). Normalmente, se denomina *ontología* a esa parte de la metafísica que trata del ser en tanto que ser, o sobre la sustancia o la esencia (*ousía*) de los entes (*ta onta*). A este nivel de generalización, es dudoso que el contenido no sea pobre. Sobre el ser en tanto que ser, qué se puede decir, sino que es, que es eterno (si no hubiera habido siempre ser, este, al no producirse nada de la nada, nunca habría podido llegar a ser), que es infinito (ya que no podría estar limitado sino por otro ser, que lo prolongaría y no sería ya su fin) y, finalmente, ¿quién es el que es? Estos tres últimos puntos, e incluso el primero, han seguido siendo objeto, en la historia de la filosofía, de un cierto número de objeciones que distan mucho de ser todas inconsistentes. *A fortiori*, toda tentativa para determinar la totalidad de lo que es choca con los límites mismos de nuestro saber. Solo conocemos, y ni eso, a los entes particulares y finitos. ¿Cómo podríamos, a partir de esos saberes siempre parciales, extraer un conocimiento general del ser o de los entes? ¿El mundo? Si se define como la totalidad de los seres (de las cosas en sí, diría Kant), está lejos de nuestro alcance. Si se lo define como la totalidad de los fenómenos (de las cosas para nosotros), no es un fenómeno (la totalidad de los objetos de una experiencia posible no es, en tanto que totalidad, el objeto de una experiencia posible). Por eso no se puede acometer la tarea de pensarlo dogmáticamente sin caer en un cierto número de contradicciones irreductibles —las famosas «antinomias de la razón pura»—, que oponen dos a dos tesis tan indemostrables como irrefutables. Kant, al comprobar este fracaso hasta él de la metafísica, decidió cambiar su

concepto: que renuncie a decir el Todo, lo incondicionado o el absoluto, para ya no tratar más que de las condiciones *a priori* de nuestro conocimiento. Nuevo fracaso: el resultado es también dudoso (a falta del cual todos seríamos kantianos) y menos apasionante que las tentativas anteriores.

Esto parece conceder la razón a Auguste Comte, para quien la metafísica no es más que «una especie de teología gradualmente debilitada por simplificaciones disolventes», y luego a los neopositivistas del «Círculo de Viena». Para estos últimos, la metafísica, al emplear enunciados inverificables, está desprovista de sentido: no sería más que una especie de arte, pero ilusorio y que habría olvidado la belleza (los metafísicos, decía Carnap, no son más que «músicos sin aptitudes musicales»). Por eso los neopositivistas consideran que es urgente, después de 25 siglos de errores, que se renuncie a la metafísica, a la que querrían reemplazar por el análisis lógico del lenguaje y de las ciencias en particular. Trabajos legítimos, aunque casi tan dudosos como aquellos a los que pretenden reemplazar (no conseguirán convencer a Wittgenstein, de quien se valen, ni a Popper), y mucho más aburridos.

Filosofar es pensar más allá de lo que se sabe y de lo que se puede saber. Hacer metafísica es pensar tan lejos como sea posible, y como sea debido. Pues ¿por qué habría que detenerse? ¿Para no decir más que lo que se conoce? Pero entonces sería necesario renunciar a la filosofía misma, no practicar más que las ciencias (suponiendo, muy ingenuamente, que no estén obligadas tampoco a decir más de lo que saben), y negarse incluso a interrogarse sobre lo que ellas nos enseñan o nos permiten ignorar. Por eso el positivismo, que pretende excluir cualquier metafísica, sirve normalmente a los intereses del cientificismo, que pretendería que las ciencias ocupen su lugar.

¿Y dónde detenerse? ¿En los límites de la experiencia? ¿Cómo podría hacerse, dado que no los conocemos, y puesto que no los podemos pensar (como límites) más que con la condición de superarlos? Está lo que se puede saber, y ese es el objeto de las ciencias, y lo que no se puede saber, y ese es el objeto de la filosofía en general y de la

metafísica en particular. Es decir, que toda metafísica dogmática promete más de lo que puede dar. Y que toda renuncia a la metafísica no nos dará nada.

A fin de cuentas, el género, por austero que necesariamente sea, nos ha concedido algunas obras maestras absolutas, que bastarían para justificarlo. Los *Fragmentos* de Heráclito, el *Poema* de Parménides, la *Metafísica* de Aristóteles (y también varios libros de su *Física*), las *Meditaciones* de Descartes, el *Discurso de metafísica* de Leibniz, el primer libro (¡como mínimo!) de la *Ética* de Spinoza, las tres *Críticas* de Kant (que conciernen a la metafísica, aun criticándola, en numerosas páginas), varios fragmentos de *La voluntad de poder* de Nietzsche, *La evolución creadora* de Bergson, las *Entrevistas en la orilla del mar* de Alain, *Ser y Tiempo* de Heidegger (aun cuando pretende oponerse a la metafísica), *El Ser y la nada* de Sartre... Si a alguien no le gusta esto, por lo menos que no le quite el gusto a los demás.

¿Contentarse con la física? La propia física, como ciencia, ni lo prescribe ni lo prohíbe. Se trata, pues, de una elección metafísica. Después de todo, una de las principales cuestiones metafísicas consiste precisamente en saber si la totalidad de los entes se reduce a la naturaleza (naturalismo: la naturaleza es el todo de lo que es), o si existen seres no naturales, incluso sobrenaturales (por ejemplo, espíritus trascendentes, Ideas, en el sentido platónico del término, o dioses). Tal es el objeto del «combate de gigantes» que enfrenta, como observaba Platón, a los «hijos de la Tierra» y a los «amigos de las Ideas»,[2] que, desde hace tres siglos, llamamos corrientemente los materialistas y los idealistas. La cuestión consiste en saber cuáles son los seres «primeros», como dice Platón, o, dicho de otro modo, lo que existe primero y da razón del resto: ¿los seres materiales, por ejemplo los átomos, o los seres puramente inteligibles o espirituales, por ejemplo las Ideas o los dioses?

El debate continúa desde hace 25 siglos. Es lo que la tradición marxista llama, desde Engels, «la cuestión de la primacía». Se trata de saber «cuál es el elemento primordial» de lo real: ¿«el espíritu o la naturaleza»?

> Según que respondan de tal o cual manera a esta pregunta, los filósofos se dividen en dos grandes campos. Los que afirman el carácter primordial del espíritu con respecto a la naturaleza, y que admiten por consiguiente, en última instancia, una creación del mundo del tipo que sea (y esta creación es con frecuencia en los filósofos, por ejemplo en Hegel, mucho más complicada y más imposible incluso que en el cristianismo): son los que pertenecen al campo del idealismo. Los otros, que consideran a la naturaleza como el elemento primordial, pertenecen a las diferentes escuelas del materialismo.[3]

Engels simplifica un poco. En primer lugar, porque no es evidente que la naturaleza y la materia sean coextensivas una a la otra (un filósofo naturalista, como Spinoza o Nietzsche, no es necesariamente materialista), y luego porque se puede ser ciertamente idealista sin creer en Dios ni en cualquier creación del mundo (como en el caso de Schopenhauer o Sartre). La oposición, en su principio, no es menos esclarecedora. Atraviesa y estructura toda una parte de la historia de la filosofía. Una corriente claramente idealista domina a esta última: Platón, Plotino, san Agustín, santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson, Husserl y la mayoría de nuestros fenomenólogos o neokantianos de la actualidad... Y una corriente materialista no deja, aunque dominada, de ofrecerles resistencia o de combatirles: Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Hobbes, Diderot, Marx, Althusser, sin hablar (el materialismo, en el siglo XX, procedía a menudo de las ciencias humanas) de Freud o de Lévi-Strauss... Aunque otros autores, y no de los menores, no se dejen fácilmente encerrar en esta dicotomía (como Aristóteles o los estoicos, el primero sin embargo más próximo al idealismo y los segundos más cercanos al materialismo), e incluso no entren de ninguna manera (Spinoza, Hume), no es suficiente para recusarla. Saber si la naturaleza no pensante existe primero y produce en ella el pensamiento (materialismo) o si es un pensamiento antecedente que produce o crea la naturaleza (idealismo o espiritualismo) es una verdadera cuestión. Que sea científicamente insoluble no la hace menos interesante.

Ahí es donde la ontología desemboca en la cuestión de Dios, que sería el ente supremo (ese por quien se habla a veces, desde Heidegger, de ontoteología), a la vez increado y creador de todos los demás, «causa de sí» y de todo. El problema no adquiere toda su amplitud más que en una civilización monoteísta, que cree en un Dios trascendente, es decir, radicalmente exterior y superior a la naturaleza. Epicuro, por ejemplo, no era ateo. Pero sus dioses, que ubicaba en los «intermundos», eran tan naturales y materiales como los humanos, de los que no se ocupaban en absoluto: era legítimo admirarlos (por su belleza o su felicidad), absurdo temerlos y vano rezarles. En el momento en que la religión adquiere la forma de una trascendencia, la oposición se vuelve más frontal. El materialismo es un inmanentismo. Ser materialista, frente a las religiones de la trascendencia, implicará casi siempre ser ateo hasta el final (así en D'Holbach, Marx o Freud). Pero la pregunta cosmológica —que se volvió singularmente opaca debido a los progresos mismos de la física contemporánea— será cada vez menos decisiva, metafísicamente hablando, que la pregunta antropológica, ya se refiera esta al origen del hombre o al funcionamiento de su vida mental y afectiva. El darwinismo y la neurobiología, sin demostrar nada, aportan mucha agua al molino materialista: ser materialista, actualmente, es en primer lugar pensar que la humanidad no es más que una especie animal entre otras (darwinismo), lo que implica que es el cerebro —y no un alma o un espíritu material— el que piensa, siente y experimenta (neurobiología). Esto no nos impide ser humanos, aunque impide que el humanismo se crea una religión. Si el hombre es un efecto, ¿cómo podría ser nuestro Dios?

Estas preguntas, que conciernen a la filosofía primera (ese es el otro nombre, por ejemplo en Descartes, de la metafísica), no son irrelevantes, como se puede adivinar, para la pregunta sobre los fines últimos, que a veces se llaman escatología. Si yo no soy más que mi cuerpo, mi muerte será definitiva, lo que convierte mi vida, desde un punto metafísico y desde ahora mismo, en una vida sin esperanza. «¿Qué me está permitido esperar?». Era la tercera pregunta de Kant,

que concernía, como él decía, a la religión. Digamos que únicamente la religión —o una metafísica religiosa— responde positivamente a ella. ¿Qué me está permitido esperar? Que existe un Dios, que juzga y que salva, y por tanto una vida después de la muerte, que sería como la recompensa o la consolación de esta... La respuesta del ateísmo —«Nada»—, por ser más austera, no es menos verosímil, ni menos fuerte, ni menos metafísica.

II. Filosofía del conocimiento («¿qué puedo saber?»)

La ontología se refiere al ser; la metafísica, al Todo. Por eso son indisociables, sin confundirse del todo. Las ciencias y la experiencia nos enseñan, sin embargo, más, lo que no es difícil (la metafísica hace reflexionar, pero no nos enseña nada). Falta entonces por pensar el hecho mismo de aprender o de conocer, y especialmente comprender cómo las ciencias son posibles, y qué valor tienen. Tal es el objeto de la filosofía del conocimiento, que los antiguos denominaban más bien lógica o canónica, y que nosotros llamamos a veces (al haberse convertido la lógica en una ciencia, que depende más de las matemáticas que de la filosofía) gnoseología o epistemología. Son dos disciplinas diferentes. La gnoseología trata sobre el conocimiento (*gnosis*) en general; la epistemología, sobre una o varias ciencias (*episteme*) en particular, menos para volver a trazar su historia, que no depende de la filosofía, que para procurar comprenderla o extraer alguna lección filosóficamente esclarecedora.

«Todos los hombres desean naturalmente saber», decía Aristóteles. Pero ¿pueden hacerlo? ¿Y cómo? ¿En qué condiciones?

La primera pregunta se refiere al hecho mismo del conocimiento, y a sus límites. ¿Somos capaces de alcanzar la verdad con certeza? Sobre esto se opusieron, en la Antigüedad, los escépticos y los dogmáticos. Esta última palabra, tomada en su sentido técnico, no tiene nada de peyorativo. Dogmático es todo filósofo que afirma la existencia de conocimientos ciertos. Escéptico, todo filósofo que niega esta existencia,

o la pone en duda. Los dogmáticos, en la historia de la filosofía, son con mucho los más numerosos, y casi siempre los más destacados (Platón, Aristóteles, Epicuro y los estoicos fueron dogmáticos, como también Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, «en los límites de una experiencia posible», Hegel o Husserl...). No hay nada en ello de sorprendente, no solo porque la certeza es más confortable que la duda, sino incluso porque ciencias y experiencias parecen conceder la razón a los dogmáticos. ¿Quién puede dudar de lo que ve, de lo que toca o de lo que hace? ¿Quién puede dudar de una demostración matemática, si la entiende? El problema consiste en que ciencias y experiencias no se ponen siempre de acuerdo entre ellas, ni los filósofos dogmáticos entre sí. Epicuro estaba tan seguro de sus átomos como Platón de sus Ideas.

¿Qué es lo que prueba esto, sino que uno y otro eran incapaces de probar su existencia? ¿Y qué hubo más «cierto», durante milenios, que el movimiento del Sol alrededor de una Tierra inmóvil? «No eran más que certezas de hecho, se objetará, no certezas de derecho...». Quizá. Pero «la certeza que hay en las certezas de derecho no es nunca más que una certeza de hecho», observa Marcel Conche a propósito de Montaigne, y por consiguiente «no hay más que certezas de hecho».[4] Ahora bien, ¿qué demuestra una certeza?

Los mayores escépticos de la Antigüedad son Pirrón y Sexto Empírico. Los mayores de los Tiempos Modernos, Montaigne y Hume (habría que añadir a Pascal, que sería escéptico sin la fe, y con mayor razón en la medida en que no cree en el escepticismo). ¿Por qué dudar de todo? Porque todo lo que conocemos lo conocemos por medio de los sentidos y de nuestra razón, lo que nos impide siempre verificar su fiabilidad (porque toda verificación la supone). ¿Cómo comparar nuestras representaciones con lo real, ya que no percibimos más que nuestras representaciones? Montaigne, de este eterno escepticismo, resumió genialmente lo fundamental:

> Para juzgar acerca de las apariencias que recibimos de los sujetos [es decir, de los objetos, tal como serían, por hipótesis o por etimología, «bajo» las apariencias], nos haría falta un instrumento de juicio; para verificar este instrumento, tendríamos necesidad de la demostración; para verificar la demostración, de un instrumento: y caemos en un círculo vicioso. Dado que los sentidos no pueden zanjar nuestra disputa, al estar ellos mismos saturados de incertidumbre, es necesario que sea la razón; ninguna razón podrá establecerse sin otra razón: y así reculamos hasta el infinito.[5]

Solamente se escapa al círculo vicioso mediante la regresión al infinito, y a la regresión mediante el círculo; todo dogmatismo está abocado a los dos, definitivamente. El conocimiento carece de fundamento, o tal fundamento, incluso si existiera (para unos las sensaciones, para otros la razón), sería inverificable. Tampoco hay criterio absoluto de verdad. «No tenemos ninguna comunicación con el ser», escribió Montaigne. Hay que entender: ningún acceso absoluto al absoluto. Estamos separados de lo real por los mismos medios (nuestros sentidos, nuestra razón, nuestros instrumentos, nuestras teorías) que nos sirven para conocerlo. ¿Cómo podríamos conocerlo absolutamente?

¿Qué conclusiones sacar de ello? Desde luego, no que nada es verdad, porque entonces ya no habría conclusión (no sería ya escepticismo sino sofística), sino que nada es cierto —ni siquiera esta afirmación de la incertidumbre de todo—. Ser dogmáticamente escéptico sería contradictorio; queda entonces serlo escépticamente, y este escepticismo moderado —el de Montaigne, el de Hume— es, en realidad, el más radical que haya. Es imposible que todo sea falso. Es incierto que todo sea dudoso. Pero lo sería más cualquier pretendida certeza. «Puede resultar que existan verdaderas demostraciones —concedía Pascal—, pero eso no es cierto». Eso, de hecho, no se demuestra. «En realidad, no muestra otra cosa —añadía el autor de los *Pensamientos*— sino que no es cierto que todo sea incierto, a mayor gloria del pirronismo».

Uno puede contentarse con interrogaciones menos radicales: ya no sobre el hecho del conocimiento, sino sobre los medios que conducen a él. Ahí es donde se oponen, ya no el dogmatismo y el escepticismo, sino

el racionalismo, tomado en un sentido restringido, y el empirismo. Este último enseña, con Aristóteles o Locke, que «no hay nada en el intelecto que no se haya dado primero en los sentidos». El racionalismo le replica, con Platón o Leibniz: «*salvo el propio intelecto*». Esa sería también, *mutatis mutandis*, la posición de Kant. «Que todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia no prueba que todo él derive *de* la experiencia». El racionalismo, tomado en este sentido restringido, afirma por tanto que nuestro poder de conocer no se reduce a la experiencia ni se deriva enteramente de ella. Esto implica que hay en nosotros ideas innatas (Descartes), una capacidad innata del espíritu (Leibniz), o formas o categorías *a priori* (Kant), que impiden hacer del alma la «tabula rasa» que veían en ella los empiristas.

Pero aún es necesario que exista un alma. Si se trata del cerebro que piensa, la noción de innatismo debe ser repensada con nuevo esfuerzo. El cerebro es obviamente innato, pero sin presuponer por ello ningún conocimiento *a priori*. Porque ¿qué nos enseña, sino por medio de la experiencia que hace posible y que tenemos de él? Esto podría explicar el hecho de que la mayoría de los materialistas sean empiristas (la recíproca no es verdadera), pero también que la oposición entre el empirismo y el racionalismo tiende, con el progreso de las neurociencias, a enredarse un poco. Que todo conocimiento que no sea únicamente analítico proceda de la experiencia es lo que muchos, actualmente, conceden al empirismo. Que exista en nosotros una capacidad innata de pensar es lo que pocos negarán al racionalismo. Queda por saber si esta capacidad, tanto en el análisis como en la síntesis, concierne en primer lugar al pensamiento (la razón) o al cuerpo (el cerebro). Se entiende que el estatuto y la fiabilidad del pensamiento se vean modificados por ello. Si el pensamiento está sometido a causas más que a razones, ¿cómo tener certeza de que tiene razón? El empirismo y el materialismo, frecuentemente vinculados (por ejemplo en Epicuro o Hobbes), tienden aquí hacia un mismo escepticismo, al que están habituados los empiristas (especialmente desde Hume), pero que los materialistas no siempre han observado, que siguen ignorando a

veces, que parece refutarles (¿en nombre de qué, si se es escéptico, pronunciarse en favor del materialismo?) y que debería impedirles serlo de un modo dogmático.

Es posible también admitir el hecho del conocimiento (que los progresos científicos, en nuestros días, ilustran tan espectacularmente) e interrogarse sobre sus condiciones de posibilidad. Es la tarea de Kant. Que las ciencias sean posibles queda demostrado por su realidad. Falta por comprender cómo o gracias a qué condiciones lo son. Es la pregunta de derecho (*quid juris?*) y ya no la de hecho (*quid facti?*). Por ejemplo, ¿cómo pasar legítimamente de la particularidad siempre finita de las experiencias a la universalidad de una ley? Es el gran problema de la inducción, que Kant pretendía resolver gracias a lo trascendental (las condiciones *a priori* de toda experiencia posible) y que Popper, de forma a mi parecer más satisfactoria, resuelve o suprime al mostrar que no existe la inducción científica: las ciencias no progresan pasando del hecho a la ley (es decir, de una verdad particular a una verdad más general: inducción), sino *deduciendo* la falsedad de una teoría a partir de enunciados empíricos singulares (falsación). Mil hechos no probarán nunca la verdad de una teoría (porque el mil uno puede invalidarla); y un solo hecho basta para probar su falsedad. Esta asimetría permite que el conocimiento avance «en la dirección inductiva» (hacia teorías cada vez más potentes), pero mediante «inferencias deductivas» (y no inductivas). Por eso no tenemos certeza, científicamente hablando, más que de los errores que se han refutado. Es lo que impide erigir cualquier teoría científica como un absoluto, sin permitir a pesar de todo dudar del propio progreso científico. A mayor gloria del racionalismo, en un sentido amplio (en el sentido en que se opone ya no al empirismo, sino al irracionalismo, a la superstición o al oscurantismo). No hay una verdad científica. Solo existen *conocimientos* científicos, siempre parciales, relativos y provisionales. Pero esto, lejos de debilitar las ciencias, las fortalece. No progresan de certeza en certeza, como pretendía Descartes, sino «por análisis y tachaduras», como decía Cavaillès, por «conjeturas y refutaciones», como dice Popper, y así progresan mejor.

Lo mismo que les impide pretender el absoluto (porque están abocadas por naturaleza a la crítica, a la objeción y a la «falsación») es precisamente lo que les permite avanzar (mediante la rectificación de errores). Por eso, no existe aquí, como observa Karl Popper, «ninguna razón para desesperar de la razón». Poner el acento en el «carácter falible» de la humanidad no equivale a renunciar al progreso de los conocimientos, sino más bien a concederse los medios para comprenderlo y proseguirlo —sacando, a falta de certeza positiva, «enseñanzas de nuestros errores»—. Es el motivo por el cual las ciencias son un modelo para el espíritu, incluso filosófico. Ahí donde toda refutación es imposible, el intercambio de argumentos y objeciones sigue siendo necesario. El «racionalismo crítico», como dice Popper, es el verdadero racionalismo. A mayor gloria de la tolerancia, del espíritu crítico y del laicismo.

III. Filosofía ética y moral

Las dos palabras «ética» y «moral», en francés, son perfectamente intercambiables. Proceden de dos palabras —una griega y otra latina— que eran, para los antiguos, la estricta traducción una de la otra. Los filósofos, durante siglos, apenas las distinguieron. Colocaban indiferentemente bajo uno u otro vocablo todo lo que concierne a las costumbres, las maneras de vivir y de actuar (por poco que se consideren desde un punto de vista normativo) o, dicho de otra manera, lo que se conviene en llamar el bien y el mal, las virtudes y los vicios, los deberes y las faltas, la felicidad y la desgracia. Esta mezcla no deja, sin embargo, retrospectivamente, de sorprender un poco. ¿Es un deber la felicidad? ¿Es siempre virtuosa? ¿Toda desdicha es una falta? ¿Todo vicio, una desgracia? Podemos dudar legítimamente de ello. Por lo demás, hay tal distancia entre las éticas de los antiguos, centradas en las ideas de virtud y de felicidad, y las morales de los modernos, que hablan más de deber o de respeto (aun cuando una tendencia más reciente va apuntando, que efectúa un retorno a la idea de virtud), que es legítimo preguntarse: ¿se

trata de dos concepciones diferentes de la misma cosa, o de dos cosas diferentes, que no podrían confundirse sin abuso de lenguaje? La llegada a la escena filosófica, en el siglo XIX, de una ética inmoralista —la de Nietzsche— solo podía hacer que el problema se volviera más flagrante. Una doctrina que anima a vivir «más allá del bien y del mal», ¿sigue siendo una moral? Sin embargo, es una concepción y una práctica normativas de vida: «Mas allá del bien y del mal —precisaba Nietzsche—, al menos eso no quiere decir "Más allá de lo bueno y de lo malo"».[6]

Lo cierto es que se empieza a propagar un uso, al menos en Francia (gracias a Gilles Deleuze y a Marcel Conche), que tiende a distinguir esas dos nociones.[7] ¿Según qué criterios? Según su campo de aplicación, pretendido al menos (universal, para la moral, y particular, para la ética), su estatuto (absoluto o relativo), su modalidad (imperativa o hipotética), su principio (deber o deseo), su contenido (mandatos o recomendaciones), su aspiración (vida justa o vida buena), su ideal (santidad o sabiduría)... Todo esto, que no se puede desarrollar aquí, desemboca en dos definiciones opuestas y complementarias.

Llamaremos *moral* a cualquier discurso normativo e imperativo que resulte de la oposición del Bien y del Mal, considerados como valores absolutos o trascendentes: es el conjunto de nuestros deberes. La moral responde a la pregunta «¿Qué debo hacer?». Se pretende una, universal e incondicional. Obliga de un modo absoluto, o lo pretende. Tiende hacia la virtud (como disposición adquirida a hacer el bien) y culmina en la santidad (en el sentido de Kant: en el sentido en que la santidad es «la entera conformidad de la voluntad con la ley moral»).

Y reservaremos el nombre de *ética* para designar un discurso normativo pero no imperativo (o sin otros imperativos que hipotéticos), que resulta de la oposición de lo bueno y de lo malo, considerados como valores inmanentes y relativos: es el conjunto meditado de los deseos de un individuo o de un grupo. Una ética —porque existen en consecuencia varias— responde a la pregunta «¿Cómo vivir?». No

obliga ni manda, sino que recomienda. Es siempre particular, de un individuo o de un grupo. Es un arte de vivir: tiende la mayoría de las veces hacia la felicidad y culmina en la sabiduría.

¿Quién es el gran filósofo de la moral? En los tiempos modernos, con seguridad es Kant. ¿Y el gran filósofo de la ética? Podríamos dudar entre Spinoza (que reserva su lugar a la moral) y Nietzsche (que la impugna). En cuanto a los antiguos, es más complicado, no solo porque no distinguían estas dos nociones, ya lo dijimos, sino también, y sobre todo, porque sus teorías morales o éticas son casi todas teorías del soberano bien, lo que supone que la felicidad y la virtud —por lo tanto también la ética y la moral— son inseparables.

¿En qué consiste el soberano bien? El bien supremo (que puede argumentarse) y último (que es la finalidad, directa o indirecta, de todos nuestros medios, y el medio de ningún fin). ¿Cómo pensarlo? ¿Como un máximo de placer, de felicidad o de éxito? ¿O como un máximo de virtud, de sumisión al deber o de moralidad? Lo uno y lo otro, y es a esta conjunción, sobre todo después de Kant, a la que se llama retrospectivamente —porque los modernos apenas ya creen en ella— el soberano bien. Una vida perfectamente feliz pero sin virtud, suponiendo que fuera posible, no sería el mayor bien: una vida feliz y virtuosa sería más valiosa. Una vida perfectamente moral pero sin felicidad ya no sería el mayor bien: una vida virtuosa y feliz sería más valiosa. El soberano bien supone, por tanto, la conjunción de la felicidad y la virtud, su «exacta proporción», como dice Kant, y ese es el motivo por el cual las éticas de los antiguos eran, en efecto, doctrinas del soberano bien: porque estaban convencidos de que la felicidad constituía la virtud (Epicuro) o que la virtud constituía la felicidad (los estoicos). Eso es en lo que, como muestra Kant, ya no podemos creer. Sabemos por experiencia que esta «exacta proporción» de la felicidad y la virtud nunca está asegurada en la Tierra, es lo menos que se puede decir, y se realiza muy raramente. Entonces, solo podemos esperarla —o no— para

después de la muerte: ya no se trata de moral o de ética, sino de religión o desesperación. Ahí es donde la modernidad comienza, al apartarnos de la felicidad.

Si los antiguos no distinguían la moral de la ética, es porque se interesaban menos en el deber que en la felicidad, que no se daba sin virtud. Para los modernos, en cambio, que ya no creían en el soberano bien, la felicidad y el deber —por consiguiente, la ética y la moral— deben pensarse separadamente. ¿Qué debo hacer? ¿Cómo vivir? Estas dos preguntas, para los antiguos, eran una y la misma. Para nosotros, son dos: la moral responde a la primera; la ética, a la segunda.

Cada una de estas preguntas provoca muchas dificulta-des. Tratándose de la ética, el problema principal consiste quizás en determinar la meta primera o última. ¿El placer? ¿La felicidad? ¿La virtud? ¿La salvación? ¿El estilo? Se hablará entonces respectivamente de hedonismo (por ejemplo en Aristipo o Epicuro), de eudemonismo (por ejemplo en Aristóteles, pero también, de una forma u otra, en la mayoría de las escuelas griegas a partir de Sócrates), de moralismo (por ejemplo en los estoicos o Kant), de soteriología o de ética religiosa (por ejemplo en san Agustín o Pascal, pero también, en otro sentido, en Spinoza), de esteticismo (por ejemplo en Nietzsche)... Hay que desconfiar de estas categorías, desde luego útiles, a menudo indispensables, pero siempre demasiado toscas para dar cuenta de la complejidad de las filosofías reales. El hedonismo y el eudemonismo, en Epicuro, se complementan más de lo que se oponen (el placer es el bien primordial; la felicidad, el bien supremo). La búsqueda de la salvación, en san Agustín o Pascal, no es más que una forma todavía de la búsqueda de la felicidad o del placer (se habló, con razón, del «panhedonismo» de Port-Royal). Y el moralismo, es evidente, no exige por ello que se renuncie a la felicidad, sino que se la busque en la virtud (estoicismo) o que se la someta al deber (Kant: ¿Cómo vivir? De manera que uno se vuelva digno de ser feliz). En cuanto al tema de la sabiduría, es menos un rasgo distintivo de tal o cual ética que el ideal —a la vez común y diversificado— de la mayoría.

En la medida en que estas éticas se consideran actualmente como particulares, no es por lo demás necesario decidirse absolutamente entre ellas. Ya se daba el caso de que Séneca se apoyara en Epicuro o Marco Aurelio se inspirara en Lucrecio. Por creer menos en los sistemas, los modernos seguirán con mucha mayor facilidad este ejemplo. Desde el momento en que se renuncia a la verdad pretendidamente universal del epicureísmo o del estoicismo, para seguir con este ejemplo históricamente privilegiado (son las dos grandes sabidurías de Occidente), nada impide utilizar —en proporciones variables según los individuos y las circunstancias— una y otra de estas dos éticas. Así, en Francia, en Montaigne, La Mettrie, Alain, Deleuze o el último Foucault. ¿Eclecticismo? No siempre es condenable. Pero también puede ser, y aun más, una elección estratégica. La filosofía, para un espíritu libre, es menos un conjunto de dogmas que un arsenal o una «caja de herramientas» (la expresión es de Michel Foucault). ¿Por qué habría de ser necesario, para poder utilizar lo que tiene de interesante una escuela, prohibirse el hacer uso de las demás? Nietzsche proporciona su estimulante ejemplo. La noción de «gran estilo» concierne en él a una filosofía muy diferente que la del Pórtico o la del Jardín. Esto no le impide de ninguna manera designarse a veces como estoico («¡Seamos duros, nosotros, los últimos estoicos!»), ni apelar, en tal o cual punto, a la ética «heroica e idílica al mismo tiempo» del «eterno Epicuro». La filosofía, como la vida, es lucha y construcción. Cada cual encuentra sus herramientas y sus armas donde puede.

Tratándose de la moral, los dos problemas principales son los indisociables de su fundamento y de su estatuto. La moral aspira a ser a la vez universal y absoluta: pretende obligar incondicionalmente a todos. Pero ¿posee los medios para justificar esta pretensión? Sabemos que existen, de hecho, morales diferentes, según los grupos o las épocas. Para que una de ellas pueda pretender ser la buena o la verdadera (*la* moral, una y universal), necesitaría un fundamento. Pero ¿cuál? ¿El Bien en sí (Platón)? ¿La voluntad de Dios (Descartes)? ¿Su bondad (Leibniz)? ¿La razón (los estoicos o Kant)? ¿La compasión (Schopenhauer)? ¿La

simpatía (Smith)? ¿La selección natural (Darwin y los neodarwinistas)? ¿El amor o la diferencia sexual (Feuerbach)? ¿La utilidad, es decir, la mayor felicidad para el mayor número (Helvétius, Bentham, John Stuart Mill)? ¿El altruismo (Auguste Comte)? ¿La vida (Jean-Marie Guyau)? ¿La sociedad (Durkheim)? ¿La libertad (Sartre)? ¿La discusión racional, en tanto que presupone (Apel) o aspira a (Habermas) lo universal? ¿El diálogo, en tanto que implica la igualdad de derecho de todos los seres humanos (Conche)? Algunos de estos fundamentos serían más bien un origen (que explicaría el hecho de la moral) que un fundamento (que justificaría su valor). Tal es el caso, especialmente, de la selección natural y de la sociedad. Pero, incluso eliminando a estos, siguen quedando muchos pretendientes, y esta pluralidad los vuelve frágiles. Se suele decir que la abundancia de bienes no es nociva. Pero ¿abundancia de fundamentos?

Otros filósofos, sin dejar de confirmar el hecho de la moral, renunciaron a fundarla, contentándose con reconocerla (Aristóteles, Montaigne, Hume), con explicarla (es especialmente el caso de la tradición materialista o naturalista: Epicuro, Hobbes, Spinoza, Marx, Freud) o con criticarla (Nietzsche). Se los puede entender. Fundar la moral equivaldría a garantizar a la vez su verdad y su valor, lo que no se puede realizar sin pasar del ser al deber ser, de lo descriptivo a lo prescriptivo, cosa que Hume, como muchos otros después de él, rechaza e impugna.[8] Por otra parte, ¿cómo fundar la moral, puesto que no se puede fundar la razón, que cualquier fundación presupone? ¿Y por qué fundarla, puesto que no se tiene más necesidad de un fundamento para ser virtuoso que para amar o para hacer matemáticas, y puesto que ningún fundamento, suponiendo que fuera probado, no disuadiría a un hombre malvado de obrar mal? Los partidarios del fundamento responden normalmente que es la única forma de desprenderse de nuestros conflictos morales, e incluso, en la era de la técnica triunfante, de salvar el planeta. Pero yo nunca vi, en un tema moralmente conflictivo (el aborto, la eutanasia, la pena de muerte, la clonación, la economía de mercado...), que un supuesto fundamento convenza a

cualquiera de cambiar de posición. La moral forma parte de lo real. Forma parte de la humanidad. Forma parte de nuestra historia, tanto individual como colectiva. Intelectualmente, tiene menos importancia fundarla que comprenderla. Moralmente, menos fundarla que respetarla. La moral nos fue legada por la humanidad, como el corazón de la civilización y el contrario de la barbarie. Tiene menos necesidad de un fundamento que de nuestra fidelidad.

Lo que es verdad es que los filósofos que renuncian a fundar la moral deben renunciar también a su carácter absoluto. Es lo que se puede llamar el relativismo, que desemboca, casi inevitablemente, en un pluralismo. Si ninguna moral está fundada, ninguna puede aspirar a ser *la* moral, única y universal; solo existen *las* morales, todas relativas a una cierta sociedad, a una cierta época o a ciertos individuos.

¿Hay, pues, que renunciar a la moralidad? ¡No, por encima de todo! El relativismo no es un nihilismo. Lo podemos ver en las ciencias. Que cualquier conocimiento sea relativo (relativismo epistémico) no implica de ninguna manera que no haya conocimiento ninguno (lo que sería un nihilismo epistémico). Que cualquier valor sea relativo no implica tampoco que no haya valores en absoluto, ni que ellos no valgan nada. En esto insistieron mucho Epicuro, Hobbes, Marx, Nietzsche, Freud, que no son desde luego nihilistas. Y fue pensado genialmente por Spinoza. «No deseamos una cosa porque sea buena —escribe en resumen—, sino, al contrario, la juzgamos buena porque la deseamos». Es el relativismo mismo: todo valor es relativo al deseo que tiende a él y lo engendra. Es tan real como él, tan positivo (hay que recordar que el deseo, en Spinoza, no es carencia sino potencia), tan necesario. Esta autonormatividad del deseo no es por supuesto un fundamento (porque entonces habría un círculo vicioso), sino un hecho (el único círculo aquí es el de lo real, del que no se sale). Si el amor y la justicia son valores, es porque los deseamos, lo que la historia, tanto natural como cultural, explica suficientemente. Estos valores no son absolutos, por estar

inscritos en Dios o en la Naturaleza, sino que son valores humanos, sociales e históricos, y están inscritos, al menos después de Cristo (para nuestra civilización), «en el fondo de los corazones».[9]

¿Es necesario al menos renunciar a lo universal? ¡No necesariamente! Que haya varias morales (por lo demás, la mayoría de las veces convergentes) no prueba que tengan todas el mismo valor, sino simplemente que nadie puede decidir en nuestro lugar acerca de su valor respectivo. Esto abre una vía a la tolerancia, para lo que es tolerable, y a la lucha, para lo que no lo es.

Sería necesario tener mucho miedo tanto por la una como por la otra para ver en ello una objeción.

Sobre todo, no existe una moral universal, ni de hecho ni en el absoluto, sino que existen morales más o menos *universalizables*, de derecho y en la práctica. La «moral de los amos», para hablar como Nietzsche, no podría por definición universalizarse. La de los esclavos, tampoco, en la medida en que se creen los amos. Únicamente una moral de hombres libres e iguales podría hacerlo. Es lo que actualmente se llama los derechos humanos, que se deberían llamar más bien los derechos y deberes del ser humano. Esta moral es a la vez particular (solo es válida para la humanidad), relativa (a una determinada época) y universalizable (puede valer, de derecho, para todos los seres humanos). Nos corresponde a nosotros, tanto cuanto podamos, volverla universal.

IV. Filosofía política

La política y la ética, sin confundirse, están vinculadas. Platón solamente veía, entre una y otra, una diferencia de escala: la misma justicia debe reinar en el individuo y en la Ciudad; el mismo Bien los ilumina. Ello equivalía a someter la política a la moral. En Aristóteles, sucede más bien al revés. Si ética y política aspiran una y otra al soberano bien (la felicidad), lo hacen de formas diferentes; para Aristóteles, es la política, que es la ciencia arquitectónica, la que asigna a los demás su lugar y su función. Este debate continuará, a pesar de

Maquiavelo (que separa la política de la moral), hasta nosotros. Pero las preguntas principales, al tratarse de filosofía política, son las de la justicia y la libertad. La justicia ¿existe en sí, como quería Platón, o bien no es, como pretendía Epicuro, más que la utilidad común, tal como resulta, en los agrupamientos humanos, «de una especie de contrato con objeto de no dañarse mutuamente»? ¿Hay que conocerla (Platón) o hacerla (Epicuro)? Y, en uno y otro caso, ¿cómo asegurarse de la justicia de la Ciudad, es decir, de la legitimidad de la ley? Finalmente, ¿cómo conciliar la justicia, que implica un poder de coacción, con la libertad?

Esto plantea la cuestión de los regímenes políticos. Clásicamente, se distinguen tres: la monarquía (el poder de uno solo), la aristocracia (el poder de algunos, en principio o etimológicamente los mejores) y la democracia (el poder del pueblo). Cada uno de estos regímenes puede tender hacia el bien común, y debe hacerlo. Si no lo hace, cambia de naturaleza y de nombre: la monarquía se degrada en tiranía, la aristocracia en oligarquía o plutocracia (el poder de una clase o de los ricos) y la democracia en populismo, es decir, en dictadura de la mayoría, de la opinión o de la multitud.[10] Quienes detentan el poder, en estos regímenes pervertidos, lo ponen al servicio de sus intereses particulares o corporativistas, y no ya, como en los Estados bien regulados, al servicio del interés general. Humanamente, esto tiene una fácil explicación. ¿Por qué los ciudadanos o los gobernantes habrían de sustraerse al egoísmo, a las pasiones o al clientelismo? Por tanto, hay que ofrecerles resistencia, ya sea mediante la virtud o por medio del control. Pero si la virtud bastara, ¿tendríamos necesidad de política?

Montesquieu (1689-1755) atribuye a cada tipo de régimen su principio, que lo hace actuar y perseverar en su ser: la democracia (y la aristocracia, en una menor medida) funciona con la virtud, la monarquía con el honor, y el despotismo con el temor. No obstante, ninguno de estos principios, ni por tanto ninguno de estos regímenes, es suficiente para garantizar la libertad política. Esta, en efecto, «no consiste de ninguna manera en hacer lo que nos viene en gana», sino en «el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten», y esta libertad, añade

Montesquieu, «no se encuentra más que en los gobiernos moderados». Todavía es necesario procurarse los medios institucionales de una tal moderación:

> Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder se ve llevado a abusar de él. Llega hasta donde se encuentra con límites. ¡Quién lo diría! La virtud misma tiene necesidad de límites. Para que no se pueda abusar del poder, es necesario, por la disposición de las cosas, que el poder ponga frenos al poder.[11]

A comienzos del siglo XVIII, apenas encontraremos ejemplos. Únicamente Inglaterra, explica Montesquieu, respeta la separación de poderes, sin la que ningún régimen liberal puede existir (la propia democracia, cuando los tres poderes se confunden, no es más que una dictadura popular). Estos tres poderes, que actualmente llamaremos legislativo, ejecutivo y judicial, se limitan y se controlan mutuamente. Deben funcionar «concertadamente» y pueden tener el mismo origen, por ejemplo el pueblo soberano (su «separación», expresión que no se encuentra por lo demás en Montesquieu, no es absoluta). Pero deben mantenerse a la vez distintos e independientes unos de los otros, a fin de evitar que ningún individuo ni ningún grupo —aunque sea el mismo pueblo— pueda ejercer la tiranía. «Todo estaría perdido si el mismo hombre o el mismo cuerpo ejercieran estos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los crímenes o las disputas entre particulares». El poder ya no refrenaría al poder: los abusos serían inevitables, y se habría acabado con la libertad.

Tocqueville (1805-1859) prolonga esta corriente liberal. La razón individual, comprueba él en Norteamérica, ha prevalecido sobre el principio de autoridad, la igualdad de las condiciones sobre el principio aristocrático, y el individualismo y la envidia sobre la virtud o el honor. Entonces, el peligro consiste menos en la regresión a las monarquías absolutas que en el de una «tiranía de la mayoría»: esta se ejercería a través de «un poder inmenso y tutelar», a la vez «absoluto, detallado, regular, previsor y suave» (es lo que actualmente se denomina el Estado-

Providencia), y estaría reforzado, más que limitado, por la opinión pública o, dicho de otro modo, por «la presión inmensa del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno» (como lo confirman, en nuestros días, el peso de los sondeos de opinión, los medios de comunicación de masas y los índices de audiencia). La democracia, entonces, ya no sería más que una «especie de servidumbre, regulada, suave y apacible». Esto es preferible a la esclavitud o la barbarie. Pero ¿es todavía la libertad?

Lo contrario del liberalismo político es el estatismo o el totalitarismo, a pesar incluso de que se ejerciera, como ya se ha visto, con el asentimiento de la mayoría. El sufragio universal, tan necesario como siga siendo, no es una garantía. A los individuos les corresponde oponer resistencia, si pueden.

Este liberalismo es más lúcido que arrebatador. Por eso fue, durante mucho tiempo, despreciado o criticado, tanto desde la derecha, en nombre de los intereses superiores de Dios, de la Nación o del Estado, como desde la izquierda, en nombre del Pueblo, del Proletariado o de la Revolución. Esto desembocará, por los extremos, en los dos totalitarismos del siglo XX: el fascismo y el comunismo. La derrota de aquel y el fracaso de este dejaron en la actualidad al liberalismo político (al contrario de lo que sucede en economía) casi sin adversarios declarados. Alain se impuso contra Maurras, Aron contra Sartre, Popper contra Platón, Hegel o Marx.[12] Tanto mejor. Pero esto no asegura que el liberalismo pueda superar los peligros de los que se alimenta, que son los del individualismo, el conformismo y el aburrimiento.

Sobre todo, esto no es suficiente para pensar la política misma, en su origen, en su principio o, como para la moral, en su fundamento. Al suponer todo Estado que los individuos renuncien a su libertad natural (la de hacer lo que se quiere, como se quiere, cuando se quiere), ¿qué puede justificar semejante renuncia? Es la pregunta que Rousseau (1712-1778) planteó con un vigor sin par:

> El hombre nació libre, y por todas partes está entre grilletes. Uno se cree el amo de los demás, y no deja de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se produce este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede volverlo legítimo? Creo poder resolver esta cuestión.[13]

La resolvió, como muchos otros antes y después que él, con la teoría del contrato social. ¿De qué se trata? De una especie de ficción o de experiencia de pensamiento. Imaginemos una situación original, como dirá Rawls, desprovista de todo Estado: es lo que normalmente se denomina estado de naturaleza. Intentamos pensarlo (por ejemplo como estado de guerra, en Hobbes, de interdependencia y temor mutuo, en Spinoza, o incluso de dispersión, en Rousseau) y deducir de él sus modalidades de liberación (el paso al estado civil). Esto implica que los individuos, de común acuerdo, decidan someterse a una misma ley: por lo que la democracia es el primero de los regímenes (Hobbes), el más natural (Spinoza) y «supone al menos en una ocasión la unanimidad» (Rousseau). No se excluye que un pueblo se otorgue un rey. Todavía es necesario que este pueblo exista: «Antes, pues, de examinar el acto mediante el cual un pueblo elige a un rey —escribe Rousseau—, sería bueno examinar el acto mediante el cual el pueblo es un pueblo. Porque este acto, al ser necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad». De ahí el contrato social, que instituye al mismo tiempo al pueblo y a la soberanía: por ejemplo, porque los individuos contratantes se someten, para eludir la guerra de todos contra todos, a un tercero que no contrata (Hobbes), o porque se someten individualmente, para superar un peligro o escapar a la muerte, a la comunidad que en el momento constituyen colectivamente (Rousseau) o que se impone a ellos (Spinoza). Esto implica que cada cual renuncie a su derecho natural (o lo someta, diría Spinoza, a las leyes de la Ciudad). Es el paso decisivo: el de la libertad natural (hacer lo que yo quiero y puedo) a la libertad civil (hacer lo que yo quiero y la ley no prohíbe), al ser esta casi siempre mucho más amplia, de hecho, que aquella. Rousseau, también en este caso, lo dice mejor que nadie.

Mediante el contrato social, «cada uno, uniéndose a todos, solo se obedece, sin embargo, a sí mismo y sigue siendo tan libre como antes», o incluso mucho más:

> Lo que el hombre pierde mediante el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee. Para no engañarse en estas compensaciones, es necesario distinguir la libertad natural, que solo tiene como límites las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o del derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse más que sobre un título positivo.
>
> Sobre lo que precede se podría añadir a la adquisición del estado civil la libertad moral, que es la única que convierte al hombre en verdadero amo de sí mismo; porque el impulso del solo apetito es esclavo, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad.[14]

Por fechada que esté, esta problemática del contrato social continúa —pasando por Kant— hasta nosotros. ¿No es más que una ficción? Sus teóricos, salvo excepciones, no lo ignoran. Pero esta ficción nos ilumina, y nos guía: es una hipótesis reguladora. Rawls, a finales del siglo XX, la prolonga al reactualizarla. Imagina una «posición original», puramente hipótetica, en la cual ningún individuo conoce el lugar que ocupa en la sociedad, ni sus capacidades naturales, ya sean físicas o intelectuales, ni siquiera sus opiniones o sus tendencias psicológicas. A través de este «velo de ignorancia», se considera a los individuos capaces de determinar los principios de una sociedad justa. Ahora bien, en esta posición original, los individuos se pondrían de acuerdo, explica Rawls, en torno a dos principios fundamentales y complementarios: el primero exige la igualdad en la atribución de los derechos y los deberes o, dicho de otro modo, un derecho igual a la mayor libertad posible (lo que supone que sea compatible con una libertad igual para los demás); el segundo plantea que las desigualdades socioeconómicas, por ejemplo de riqueza o de poder, no son justas más que si producen ventajas para todos, en especial para los miembros más desfavorecidos de la sociedad, y que si se vinculan a posiciones y funciones abiertas a todos.[15] En ello

se pudo ver una justificación filosófica del «liberal» normal (la izquierda norteamericana) o de la socialdemocracia. Pero muchos, incluso a la derecha, se identificarían con ella. ¿Quién no desea, en nuestras democracias, al mismo tiempo la libertad y la equidad?

Ahí es donde la filosofía coincide con la política. Cualquier Estado, por definición, es coactivo. Pero solo vale a condición de no limitar la libertad de los individuos más que para preservarla o acrecentarla. El Estado, si es democrático y si funciona bien, no es el enemigo de la libertad, sino su condición y su protección. Spinoza, uno de los primeros, supo decirlo como era necesario:

> El fin último del Estado no es la dominación; el Estado no fue instituido para dominar al hombre mediante el miedo y hacer que pertenezca a otro; al contrario, es para liberar al individuo del temor, para que viva tanto como sea posible con seguridad, es decir, que conserve, tan bien como pueda, su derecho natural de existir y de actuar. [...] El fin del Estado es, pues, en realidad la libertad.[16]

Es necesario que se entienda la palabra «fin» en los dos sentidos del término: como meta y como límite. Únicamente los estados totalitarios pretenden reinar sobre todo. Una democracia no es liberal si no reconoce sus propios límites, que son los de la libertad del espíritu (no se vota sobre lo verdadero y lo falso), de la conciencia (no se vota sobre el bien y el mal) y de los derechos humanos. «La soberanía no existe más que de una manera limitada y relativa —escribía Benjamin Constant (1767-1830)—; hay objetos sobre los cuales el legislador no tiene derecho a hacer una ley». ¿Cuáles? Es el pueblo el que tiene que decidir, por la constitución que se otorga, y los individuos los que tienen que resistir, si el Estado pretende invadir lo que estiman sus derechos inalienables. Esta doble limitación de la soberanía es esencial para la democracia: la soberanía del pueblo no es más que un medio; la justicia y la libertad de los individuos son las metas. Falta por hacer que libertad y justicia sean compatibles, articularlas una con otra, jerarquizarlas, cuando sea necesario, y finalmente aproximarse, tanto como podamos, a

las dos. ¿Cómo? Son los partidos los que tienen que responder, y el sufragio universal el que tiene que decidir entre ellos. Pero nada garantiza que la mayoría, sea la que sea, tenga razón, ni que la vía más justa, en teoría, sea siempre, en la práctica, la más eficaz. Por eso el espíritu sigue siendo libre, incluso ante el pueblo soberano.

V. Filosofía del arte

Los filósofos mantuvieron frecuentemente, con el arte, una relación difícil. Pues no veían en la obra de arte más que la imitación, necesariamente imperfecta, de una apariencia también engañosa (es un reproche que se encuentra, sobre todo, en los antiguos, especialmente en Platón), o la expresión, casi siempre mentirosa, de una subjetividad ilusoria y limitada (lo que explica que los filósofos clásicos se ocupen poco de ella: se interesan más por las ciencias o la sabiduría). De una imitación de la naturaleza o de las pasiones humanas, ¿cómo podría alcanzarse otra cosa que placeres superficiales o sospechosos? Por eso Platón expulsa a los poetas de la Ciudad ideal, del mismo modo que Epicuro se desinteresa de ellos (¡felizmente habrá un Lucrecio para quitarle la razón!), como los modernos colocarán las artes del lado de las diversiones agradables (Spinoza) o vanas (Pascal). «¡Qué vanidosa es la pintura —escribe por ejemplo este último—, que atrae la admiración por la semejanza con cosas que no se admiran en los originales». Significaba pasar por alto lo esencial, que es menos la imitación (*mímesis*) que la creación (*poiesis*), menos el original que la originalidad, menos la semejanza (que casi no desempeña ningún papel en música o arquitectura) que el placer y la emoción.

¿Qué es lo bello? ¿Una emanación del Bien (Platón y Plotino)? ¿Su símbolo (Kant)? ¿La huella de Dios (san Agustín, Simone Weil)? ¿Una armonía (Leibniz, Diderot)? ¿Un placer del cuerpo (Epicuro)? ¿De los sentidos (Hume)? ¿Del alma (Montesquieu)? ¿La manifestación sensible de la verdad (Boileau y los clásicos: «Nada es más bello que la verdad, la verdad es lo único amable»)? ¿La unidad de la idea y la apariencia

individual (Hegel)? ¿La expresión del querer vivir (Schopenhauer) o de la voluntad de poder (Nietzsche)? ¿El establecimiento de la verdad del ente (Heidegger)? No todas estas respues-tas son incompatibles. Consideremos, para resumir, la de Kant. Es bello, explica, lo que es objeto de una satisfacción a la vez necesaria y desinteresada, que manifiesta una finalidad sin la representación de un fin, y que satisface universalmente y sin concepto. Por eso se puede *discutir* del gusto (pretender el asentimiento necesario del otro), pero no *disputar* sobre él (decidir mediante pruebas). La universalidad de lo bello, siempre *discutible* en efecto, es la de las facultades humanas, en su libre juego, no la de una objetividad exterior o trascendente. En la naturaleza, existe lo bello, pero esta belleza solo es tal por la humanidad. En cuanto a la belleza de las obras de arte, también afecta a la naturaleza, por el genio, no porque este imite a la naturaleza, como pretenderían los antiguos y los clásicos, sino porque se da a imitar:

> El genio es un don natural: es la disposición innata del espíritu, por la cual la naturaleza proporciona sus reglas al arte. […] Se ve por eso que el genio:
>
> 1) es un talento, que consiste en producir algo de lo que no se podría dar ninguna regla determinada; no se trata de una aptitud para lo que puede aprenderse a partir de una regla cualquiera; por consiguiente, la *originalidad* debe ser su primera propiedad;
> 2) que al poder ser también original el absurdo, sus productos deben al mismo tiempo ser modelos, es decir, *ejemplares* y, por consiguiente, sin haber sido engendrados por imitación, deben a pesar de todo servir a los demás de medida o de regla de juicio.[17]

Esta teoría del genio podrá parecer exageradamente romántica: constituye la parte demasiado bella de la naturaleza, y demasiado restringida a los estudios, al trabajo y al *oficio*. Pero dice algo importante, que es que el arte, en sus mayores realizaciones, no podría nacer de la imitación (solo los aprendices copian), sino que se ofrece, al contrario, a la imitación («donde se aprende a pintar es en los museos», decía Malraux), presentándose así como norma y como modelo. Una obra maestra debe ser, pues, a la vez *original* (no surgida de la imitación) y

ejemplar (merece ser imitada o meditada). De ahí su importancia histórica y normativa: la excepción, en arte, *es* la regla. Eso es lo que permite a cada uno aspirar al genio, sobre todo a partir del momento en que el arte renunció a complacer (es más fácil ser original, al menos en un primer momento, cuando uno puede permitirse cualquier cosa), y que convierte a los verdaderos genios en algo tanto más necesario: porque solo ellos saben elevar su singularidad a lo universal, dar para el disfrute tanto como para la admiración y, en fin, transmutar su trabajo en emoción, para los demás, y su originalidad en evidencia. Otros preferirán firmar sus *graffitis*. En todos los casos, es el público el que debe juzgar. Tenemos los artistas que nos merecemos.

Hegel vio bien, también, que la imitación no era esencial para el arte. No sería aquí, escribe, más que «un juego presuntuoso, cuyos resultados siguen siendo inferiores a lo que nos ofrece la naturaleza». Los paisajistas lo saben bien. Los pintores abstractos, si son lúcidos, no lo ignoran. La verdadera función del arte es más bien «informar al hombre sobre lo humano», haciendo accesible a los sentidos «la verdad que el hombre guarda en su espíritu, lo que hace palpitar el pecho o agita su alma». Lo que buscamos en el arte es ciertamente una verdad, pero no la verdad anecdótica de una imitación o de un relato: es la verdad del espíritu humano, en su relación con el mundo, el absoluto y uno mismo. Por eso existe una historia del arte (porque el espíritu es historia). Hegel, en su *Estética*, desarrolla el fresco grandioso (y, por supuesto, ternario: primero el *arte simbólico*, que se impone en la arquitectura y en los egipcios; luego el *arte clásico*, que triunfa en la escultura y en los griegos; finalmente, el *arte romántico*, que culmina en la pintura y en los cristianos, cada uno de estos tres estadios expresando, de manera cada vez más interior, la unidad de la significación y de la forma). Pero él muestra también sus límites:

> En la jerarquía de los medios que sirven para expresar el absoluto, la religión y la cultura surgidas de la razón ocupan el grado más elevado, muy superior al arte. La obra de arte es por tanto incapaz de satisfacer nuestra última necesidad de absoluto. Ya no se la venera. [...]

> Respetamos el arte, lo admiramos; pero no vemos ya en él algo que no podría ser superado, la manifestación íntima del absoluto; lo sometemos al análisis de nuestro pensamiento [...]. Las condiciones generales del tiempo presente apenas son favorables para el arte. [...] En cuanto a su suprema destinación, el arte sigue siendo para nosotros una cosa del pasado. Perdió todo lo que tenía de auténticamente vivo y verdadero.[18]

Cuando visito nuestros museos, algo me hace dar la razón a Hegel. Pero admiro a los artistas que se la niegan.

VI. Filosofía y ciencias humanas («¿qué es el hombre?»)

El hombre, digan lo que digan algunos, no es una invención reciente. La pregunta «¿Qué es el hombre?» atraviesa toda la filosofía antigua, desde el «Conócete a ti mismo» socrático hasta lo que hay que llamar el humanismo estoico (Séneca: «El hombre es algo sagrado para el hombre») o ciceroniano («Un ser humano, por el solo hecho de ser, no debe ser considerado como un extraño por otro ser humano»), sin olvidar el famoso «el hombre es la medida de todas las cosas» de Protágoras ni la hermosa interrogación de Platón, en el *Teeteto*: «¿Qué es lo que puede ser esto, un hombre? ¿Y qué es lo que una naturaleza semejante puede hacer o soportar que la distingue de otros seres? Eso es lo que busca el filósofo, eso es lo que le cuesta tanto esfuerzo explorar con cuidado». Los Tiempos Modernos (por ejemplo en Montaigne, Pascal, Hume o Kant) hicieron de él uno de los objetos fundamentales —e incluso el objeto principal— de la filosofía. El acontecimiento reciente, en este campo, sería más bien la emergencia, en los siglos XIX y XX, de una nueva manera de tratar del hombre: ya no por la filosofía, sino por las ciencias humanas. Esto no se consiguió en un día. La historia, como estudio de los acontecimientos pasados, es tan antigua, o casi, como la filosofía (Herodoto es contemporáneo de Empédocles, Tucídides lo es de Sócrates). Ibn Jaldún, Maquiavelo, Vico, Montesquieu o Tocqueville son los precursores, en muchos aspectos, de nuestros sociólogos o politólogos; y Pascal, Nietzsche o Schopenhauer no aguardaron al nacimiento de la psicología para enseñarnos mucho

sobre nuestro funcionamiento interno. La diferencia no es menos considerable entre el enfoque filosófico y el enfoque científico. Cuando Hume escribe, en su *Tratado de la naturaleza humana*, que no hay pregunta importante, en filosofía, «cuya solución no quede comprendida en la ciencia del hombre, y que no hay ninguna que pueda resolverse con alguna certeza, mientras no conozcamos esta ciencia», tiene el sentimiento de iniciar una revolución filosófica, no la de liberarse de la filosofía para inventar una nueva ciencia. En Marx, Saussure, Ribot, Durkheim, Freud o Mauss sucede al revés: su voluntad de cientificidad es indisociable de una cierta renuncia, al menos parcial, a la filosofía. Esto sigue sucediendo hasta nosotros. «Como todas las ciencias —escribe por ejemplo Pierre Bourdieu—, la sociología se constituyó contra la ambición total que es la de la filosofía»; si llega a «robar a la filosofía algunos de sus problemas»,[19] es para tratarlos de una manera muy distinta. Es lo que Althusser, retomando una expresión de Bachelard, llamaba el «corte epistemológico». La sociología no se constituye más que rompiendo con la filosofía social; la lingüística, más que rompiendo con la filosofía del lenguaje; la psicología o el psicoanálisis, más que rompiendo con el *cogito* y la filosofía del sujeto. La filosofía tiene más que ganar que perder. Su campo, lejos de estrecharse otro tanto, como creen los positivistas, se extiende o se profundiza. Las ciencias humanas no reducen a la filosofía al silencio, ¡muy al contrario! Le ofrecen nuevos conocimientos, nuevos materiales y nuevos problemas. Nunca hay demasiados. «La filosofía no es un saber más —decía en mi introducción—, sino una reflexión sobre los saberes disponibles». Cuanto más aprendemos sobre el hombre, más material tenemos para filosofar.

Lo que el progreso de las ciencias humanas ha puesto en cuestión no es la filosofía, sino el hombre, ya sea considerado como sujeto o como esencia. Marx, a partir de su sexta Tesis sobre Feuerbach, había dicho lo fundamental: «La esencia humana no es una abstracción inherente a un individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales». Eso equivale a explicar al hombre por algo diferente de sí

mismo, es decir, a explicarlo. Eso cambia nuestra relación con nosotros mismos, en un sentido que Freud calificaba como poco gratificante: al igual que Copérnico nos expulsó del centro del universo (es la humillación cosmológica), que Darwin nos reintegró en el mundo animal (es la humillación biológica), el psicoanálisis nos enseña, escribe Freud, que «el yo no es el amo en su propia casa» (es la humillación psicológica).[20] Eso significa poner al hombre en su lugar, que no es el de un principio, sino de un efecto, no de una esencia, sino de una historia.

No hay más que las ciencias humanas. La humanidad forma parte de la naturaleza. La biología (especialmente la neurobiología) progresó mucho desde Darwin, y nos enseña al menos tanto, sobre lo que somos, como la sociología o la lingüística. Es lo que Claude Lévi-Strauss expresó con fuerza. Aun invocando a Rousseau, en el que veía un precursor de las ciencias humanas, sin dejar de subrayar, y es lo menos que se pueda decir, lo que hay de irreemplazable en el enfoque etnológico, muestra también que no nos podemos detener ahí:

> La meta última de las ciencias humanas no consiste en constituir al hombre, sino en disolverlo. El valor eminente de la etnología radica en corresponder a la primera etapa de un itinerario que implica otras: más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere alcanzar las invariantes. [...] Rousseau lo había presentido con su clarividencia habitual: «Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que observarlos de cerca; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a mirar a lo lejos; es necesario primero observar las diferencias para descubrir las propiedades». Sin embargo, no sería suficiente con reabsorber las humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa es el inicio de otras, que Rousseau no habría tampoco admitido de buena gana y que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza, y finalmente la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas.[21]

En la medida en que es materialista o naturalista, este programa excede a las ciencias humanas. Ahí es donde se encuentra la filosofía. Algunos intentarán, con Husserl o Sartre, salvar la «trascendencia» del ser humano, es decir, en el fondo, su libertad metafísica o absoluto (libre albedrío). Otros preferirán, con Althusser o Bourdieu, apoyarse en las ciencias humanas, y en las necesidades que ponen de relieve, para

emprender un proceso de liberación, tanto intelectual como ético o político. «La sociología libera —decía Bourdieu— al liberar de la ilusión de la libertad».[22] Se podría decir lo mismo del psicoanálisis. Equivale a volver a establecer un vínculo con el espíritu de Spinoza: el hombre no es «un imperio dentro de un imperio» (forma parte de la naturaleza, forma parte de la sociedad), y se engaña en la medida en que se cree libre. ¿Por qué su voluntad habría de escapar al principio de causalidad? El libre albedrío no es más que una ilusión, que nos encierra. Solo el conocimiento de la necesidad es liberador: al comprender que no somos libres tenemos una oportunidad de liberarnos al menos en parte.

Se entiende que se haya podido hablar, a propósito de las ciencias humanas, de antihumanismo teórico. No se trata de que estén contra el hombre (en tanto que ciencias, no están ni a favor ni en contra), ni siquiera contra el humanismo. Lo que sucede es que trabajan desde un punto de vista muy diferente. No se trata de «creer en el hombre», sino de conocerlo; y no se le puede conocer científicamente más que a condición de dejar de creer en él (como una esencia eterna, un principio o un sujeto absolutamente libre). Las ciencias humanas no son más humanistas, en este sentido, que las ciencias de la Tierra no son geométricas o que la biología no es vitalista. Al contrario: del mismo modo que fue dejando de convertir la vida en un absoluto como se pudo abordar su conocimiento científico, solo dejando de hacer del «Hombre» un absoluto se puede comenzar a conocer a los seres humanos de un modo distinto que por introspección o proyección. Esto no bastará para que las respetemos, e incluso menos para que las amemos. Ahí es donde encontramos un humanismo diferente, mucho más antiguo que las ciencias humanas y que ellas dejan sin emprender: un humanismo ya no teórico, sino práctico, ya no especulativo, sino moral. Se trata de «hacer bien al hombre», como decía Montaigne. Ninguna ciencia basta para ello, ni nos dispensa de la tarea. No contemos con que las ciencias humanas sean humanistas en nuestro lugar.

¿Qué es el hombre? «Todos nosotros sabemos —responde Edgar Morin— que somos animales de la clase de los mamíferos, del orden de los primates, de la familia de los homínidos, del género *homo*, de la especie *sapiens*». ¿Cuál es nuestra diferencia específica? ¿La política (Aristóteles)? ¿La razón (los estoicos)? ¿La risa (Rabelais)? ¿La libertad (Rousseau)? ¿El trabajo (Marx)? Esto solamente vale para la especie, y quizá ni eso, pero no para el individuo. Biológicamente, un ser humano es un ser nacido de un hombre y una mujer, por mucho que tal o cual patología le privara de razón o de libertad, le impidiera trabajar y dedicarse a la política o reír. Filosóficamente, un ser humano es un ser que tiene que llegar a serlo, tanto como pueda. Hay pan en el horno. *Homo sapiens* es una especie animal; la humanidad, una creación cultural. ¿Qué es el hombre?

> Es un ser de una afectividad intensa e inestable, que sonríe, ríe, llora, un ser ansioso y angustiado, un ser gozoso, ebrio, extático, violento, amante, un ser invadido por lo imaginario, un ser que conoce la muerte y no puede creer en ella, un ser que inventa el mito y la magia, un ser poseído por los espíritus y los dioses, un ser que se alimenta de ilusiones y de quimeras, un ser subjetivo cuyas relaciones con el mundo objetivo son siempre inciertas, un ser sometido al error, a la errancia, un ser híbrido que produce desorden. Y como llamamos locura a la conjunción de la ilusión, la desmesura, la inestabilidad, la incertidumbre entre lo real y lo imaginario, de la confusión entre lo subjetivo y lo objetivo, del error, del desorden, nos vemos obligados a ver que *homo sapiens* es *homo demens*.[23]

Se dirá que la verdadera locura sigue siendo, sin embargo, la excepción. Sin duda. Pero la verdadera sabiduría también. Nunca nos está dada, siempre tenemos que conseguirla. Es otro tema, sobre el que es ya momento de concluir.

Notas:

1 Kant, *Logique*, Introducción, III (trad. L. Guillermit, Vrin, 1970, pág. 25) (trad. cast.: *Lógica*, Madrid, Akal, 2001). Véase también *Crítica de la razón pura*, «Teoría trascendental del método», II, 2.

2 *Sofista*, 245e - 249d; véase también y sobre todo *Las Leyes*, X, 888d - 892c.

3 F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, II (trad. G. Badia, Sociales, 1966) (trad. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Barcelona, Debarris, 1997).

4 M. Conche, *Montaigne et la conscience heureuse*, Seghers, 1964; reed. PUF, 2003, pág. 61.

5 Montaigne, *Essais*, II, 12 («Apologie de Raymond Sebond»), págs. 600-601 de la ed. Villey-Saulnier, en PUF.

6 *Genealogía de la Moral*, I, 17.

7 Véanse por ejemplo G. Deleuze, *Spinoza*, *Philosophie pratique*, Minuit, 1981, cap. 2, «Sur la différence de l'éthique avec une morale» (trad. cast.: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984), y M. Conche, *Le fondement de la morale*, PUF, 1993, Prólogo a la segunda edición y cap. X. Véase también mi artículo «¿Morale ou éthique?», *Valeur et vérité*, PUF, 1994, págs. 183-205.

8 *Tratado de la Naturaleza Humana*, III, 1, 1.

9 Spinoza, *Tratado teológico-político*, IV. Recordemos que Spinoza no era cristiano: Jesús, para él, no es ni Dios ni hijo de Dios; no es más que un hombre, pero al que él reconocía como su maestro (véase a este propósito el estudio magistral de Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, 1971).

10 Me inspiro aquí, sin atenerme siempre a su vocabulario, en las páginas famosas de Aristóteles, en su *Política*, especialmente en los libros III y IV. Pero son distinciones que se encuentran, bajo formas diferentes, en la mayoría de las teorías políticas. En cuanto a la anarquía (la ausencia de poder de Estado), es menos un régimen político que la negación de todos. La palabra, cuando se toma positivamente, designa una doctrina (por eso se habla más fácilmente de *anarquismo*) o una utopía, más que un tipo históricamente probado de organización social.

11 *El espíritu de las leyes*, XI, 4.

12 Esos son, en efecto, los enemigos que señala K. Popper en su gran libro de filosofía política: *La société ouverte et ses ennemis*, 1962; trad. francesa, Seuil, 1979 (trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2006).

13 *Contrato social*, I, 1.

14 *Ibid*., I, 8.

15 J. Rawls (1971), *Théorie de la justice*, trad. francesa, Seuil, 1987 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979) (véanse especialmente las secciones I, 3 y I, 11). Es el libro de filosofía política más comentado del siglo XX.

16 *Traitê théologique-politique*, cap. XX, trad. C. Appuhn, GF, pág. 329 (trad. cast.: *Tratado lógico-político*, Barcelona, Altaya, 1994).

17 *Crítica del Juicio*, § 46.

18 *Esthétique*, Introducción, I, 1 (trad. francesa, S. Jankélévitch, Flammarion, «Champs», 1979, págs. 33-34) (trad. cast.: *Estética*, Barcelona, Edicions 62, 1991).

19 P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, 1980, págs. 49-50 (trad. cast.: *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo, 2000).

20 Freud, «Une difficulté de la psychanalyse», *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. francesa, Gallimard, «Idées», 1980, págs. 141-147 (trad. cast.: «Una dificultad del psicoanálisis», en Obras completas, vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1990).

21 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, IX, Plon, 1962, págs. 326-327 (trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, Madrid, FCE, 2005). Sobre Rousseau, véase también *Anthropologie structurale*, II, cap. 1 («Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme»), Plon, 1973, págs. 45-56 (trad. cast.: *Antropología estructural*. *Mito*, *sociedad*, *humanidades*, México, Siglo XXI, 1979).

22 P. Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, 1987, págs. 25-26 (trad. cast.: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988).

23 E. Morin, *Le paradigme perdu*, *La nature humaine*, Seuil, 1973; reed. «Points-Essais», 1979, págs. 123-124 (trad. cast.: *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós, 1993).

Conclusion

Filosofía y sabiduría

¿Por qué filosofar? La palabra parece responder por sí misma: por la sabiduría (*sophía*) cuyo amor (*philein*, «amar») o cuya búsqueda es la filosofía. Pero nada prueba que la etimología tenga razón. ¿Por qué una palabra habría de decir la verdad?

Concedo más peso a la tradición, cuando es filosófica. En este caso, es impresionante. Que la sabiduría sea la meta de la filosofía es lo que la mayoría de los filósofos, durante 26 siglos (con la única excepción, y aun así, de algunos decenios del siglo XX), no dejaron de repetir, desde los presocráticos hasta Alain o Éric Weil, pasando, aunque no se puede citar a todos, por Platón o Aristóteles, Descartes o Spinoza, Voltaire o Kant, Schopenhauer o Nietzsche.[1] Algunos pretendieron, en el último período, que eso ya no era verdad. Pero si transforman hasta tal punto la cosa, ¿por qué conservan la palabra?

El inventor del término sería Pitágoras, que se llamaba *philosophos*, por modestia, para no arrogarse el título de *sophos*, es decir, de culto o de sabio. Estas últimas palabras, en francés, serán durante mucho tiempo intercambiables. La sabiduría ¿no es un saber? Es lo que todavía puede leerse en Descartes: «Esta palabra *filosofía* significa el estudio de la sabiduría, y por sabiduría se entiende no solamente la prudencia en las acciones, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la gestión de su vida como para la

conservación de su salud y la invención de todas las artes».[2] Pero cualquier ciencia es impersonal, cosa que la sabiduría nunca es. Y toda sabiduría está encarnada, eso que las ciencias deben evitar. Montaigne, Kant o Husserl son aquí más ilustrativos que Aristóteles o Descartes. Recordamos la frase del primero: «Aunque podríamos ser cultos con el saber de otro, sabios al menos solo lo podemos ser con nuestra propia sabiduría». Husserl estaría de acuerdo: «La filosofía —la sabiduría— es en cierta manera un asunto personal del filósofo. Debe constituirse en tanto que *suya*, ser *su sabiduría*, *su* saber que, aunque tienda a lo universal, debe ser adquirido por él y debe poder justificar desde el origen y en cada una de sus etapas, apoyándose en sus intuiciones absolutas».[3] La filosofía es un trabajo, pero que nadie puede realizar en nuestro lugar, y que nadie, incluso por su cuenta, puede concluir. Kant insiste en ello especialmente. La filosofía es «la doctrina y el ejercicio de la sabiduría (no una simple ciencia)», escribe. ¿Cómo alguien podría *ejercitarse* en nuestro lugar? ¿Cómo podríamos carecer de la necesidad de hacerlo? Por eso es necesario filosofar: «El hombre no está en posesión de la sabiduría. Solo puede tender a ella y tener únicamente amor por ella, lo que ya es bastante meritorio. [...] La filosofía es para el hombre *esfuerzo hacia la sabiduría*, que siempre queda irrealizado».[4] La sabiduría es la meta; la filosofía, el camino. Pero la sabiduría está ya, al menos en parte, en el camino que lleva a ella. Si fuéramos sabios, no tendríamos ya necesidad de filosofía. Pero si estuviéramos completamente locos o fuéramos totalmente ignorantes, no podríamos hacerlo.

Hay sabiduría y sabiduría. Los antiguos distinguían una sabiduría práctica (*phronesis*, *prudentia*), que es menos la meta de la filosofía que su condición, y una sabiduría *teorética*, como dice Aristóteles, es decir, contemplativa, intelectual o espiritual (*sophia*, *sapientia*), que los filósofos persiguen y que a veces consiguen experimentar más o menos. Tenemos que evitar oponerlas una a otra (la verdadera sabiduría sería la conjunción de las dos), pero también confundirlas absolutamente. No hay necesidad de hacer filosofía para ser prudente o sagaz, ni siquiera (si

uno es un poco afortunado o está dotado para la vida) para ser sereno o feliz. La sabiduría, recíprocamente, incluso supuestamente alcanzada, no es suficiente para las necesidades de la vida cotidiana. Es lo que recuerda la muy conocida anécdota de Tales, contemplando el cielo... y cayendo en un pozo. La filosofía no es ni una panacea ni una garantía. Hubo grandes filósofos desdichados o locos (Nietzsche fue sucesivamente lo uno y lo otro), incluso hubo uno, y no de los menores, que se adhirió al partido nazi. Eso no es una razón para no filosofar, pero sí lo es para dejar de creer en la filosofía como yo no sé qué seguro a todo riesgo contra los albures de la existencia o las debilidades de la humanidad. «Burlarse de la filosofía —decía Pascal— es verdaderamente filosofar». Eso es más filosófico, y más sabio, que la seriedad grandilocuente de un Heidegger.

La filosofía es una actividad, un esfuerzo, una investigación, cuya sabiduría, para casi todos, es la meta. Con eso decimos suficientemente que la filosofía *no es* la sabiduría, sino como máximo —y en el mejor de los casos— un camino de pensamiento, que la busca o se le aproxima. La filosofía es un trabajo; la sabiduría sería más bien un reposo. La filosofía es un cierto tipo de discurso; la sabiduría, una cierta cualidad de silencio. La filosofía es una manera de pensar; la sabiduría, una manera de vivir. ¿Cómo caracterizarla? Por la tranquilidad de alma (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y el sentimiento de una unidad, pero alegre, con la verdad o lo real (el *amor fati* de Nietzsche o de los estoicos, el *amor intellectualis* de Dios o de la Naturaleza en Spinoza, la «conciencia cósmica» según Pierre Hadot).[5] Los occidentales, en este camino, olvidaron demasiado frecuentemente el cuerpo, el ejercicio (*askesis*), del que los orientales —gracias especialmente al yoga y a las artes marciales — hicieron a veces la vía principal. Pero todos se ponen de acuerdo en la meta, que es de paz, de simplicidad, de libertad, de verdad, de unidad, de serenidad, de alegría... ¿Un sabio? Sería un hombre perfectamente feliz, lúcido y libre. Esto nos permite un importante margen de progresión.

Pitágoras tenía razón: los filósofos no son sabios. Platón tenía razón: ni los sabios filosofan (no tienen necesidad), ni los ignorantes (no pueden). ¿Quién puede y debe filosofar? Únicamente los que —todos nosotros— se encuentran entre los dos.[6]

«El mal más contrario a la sabiduría —escribía Alain— es exactamente la estupidez». Esto dice tal vez lo fundamental. Se trata de pensar (filosofía) y de vivir (sabiduría) del modo más inteligente posible, es decir, conforme a la razón —*homologoumenos*, decían los griegos— en sí y en todo. La felicidad está al final, quizá. Pero la verdad es el camino.

Notas:

1 Habría que añadir a Russell y Wittgenstein, que apenas utilizan la *palabra* «sabiduría», pero indicaron claramente que la meta de la filosofía era una cierta «liberación» y un cierta «serenidad» del espíritu, que desemboca incluso, en Russell, en una «unión con el universo». Véanse por ejemplo el último capítulo de los *Problemas de filosofía* de Russell («El valor de la filosofía») y las observaciones de G.-G. Granger sobre lo que llama la «sabiduría» de Wittgenstein: *Wittgenstein*, Seghers, 1969, págs. 5-8 y 85-90. Véanse también las observaciones de P. Hadot sobre la «sabiduría silenciosa» de Wittgenstein, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002, págs. 377-378 y 384-385; *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001, págs. 209-213.

2 *Principios de la filosofía*, Carta prefacio.

3 Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Introducción, I.

4 Kant, *Opus postumum*, trad. F. Marty, PUF, 1986, págs. 245-246 y 262.

5 P. Hadot, *op. cit.*, págs. 291 y 309.

6 *El Banquete*, 204a-b.

Bibliografía

No se trata de establecer una lista, que sería tan necesariamente indigesta como incompleta, de los libros de filosofía que merecen ser leídos: las páginas de este volumen no serían suficientes. Solo se encontrarán a continuación obras que tienen la filosofía no solo como contenido, sino también como objeto principal (lo que es más bien raro: la mayoría de los libros de filosofía, como hemos visto, se refieren al Todo o al hombre), libros, se podría decir, de metafilosofía (en el sentido en que se habla no de metafísica, sino de metalenguaje). Los que pueden servir de iniciación están señalados con un asterisco.

Alain, *Propos sur des philosophies**, PUF, 1962; reed., col. «Quadrige», 2005.

Althusser, L., *Philosophie et philosophie spontanée des savants**, Maspero, 1974 (trad. cast.: *Filosofía y filosofía espontánea de los científicos*, Barcelona, Laia, 1975).

Barreau, H., *L'épistémologie*, PUF, 5ª ed., col. «Que saisje?», 2002.

Belaval, Y. y B. Parrain (dirs.), *Histoire de la philosophie*, Gallimard, 3 vols., col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1969-1974; reed., col. «Folio», 6 vols., 1999.

Besnier, J.-M., *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Grasset, 1993; reed., Le Livre de poche, 2 vols., 1999.

Blanche, R., *La logique et son histoire, d'Aristote* à *Russell*, Armand Colin, 1970.

Bloch, O., *Le matérialisme*, PUF, col. «Que sais-je?», 1995.

Bourgeois, B., *La philosophi allemande classique*, PUF, col. «Que sais-je?», 1995.
Bréhier, É., *Histoire de la philosophie*, PUF, 1931; reed., col. «Quadrige», 3 vols., 1981 (trad. cast.: *Historia de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1988).
Canto-Sperber M. y R. Ogien, *La philosophie morale*, PUF, col. «Que sais-je?», 2004 (trad. cast.: *La filosofía moral y la vida cotidiana*, Barcelona, Paidós, 2005).
Châtelet, F. (dir.), *Histoire de la philosophie*, Hachette, 1972.
Cheng, A., *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997; reed., col. «Points-Essais», 2002 (trad. cast.: *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2002).
Chouraqui, A., *La pensée juive*, PUF, 7ª ed., col. «Que sais-je?», 1997.
Comte-Sponville, A., *Présentations de la philosophie**, Albin Michel, 2000; reed., Le Livre de poche, 2002 (trad. cast.: *Invitación a la filosofía*, Barcelona, Paidós, 2002).
Conche, M., *Quelle philosophie pour demain?*, PUF, 2003.
Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964 (trad. cast.: *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994).
Couloubaritsis, L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Grasset, 1998.
Dagognet, F., *Les grands philosophes et leur philosophie*,* Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.
Delacampagne, C., *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Seuil, 1995; reed. col. «Points-Essais», 2000 (trad. cast.: *Historia de la filosofía en el siglo XX*, Barcelona, Península, 1999).
Deleuze, G. y Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991 (trad. cast.: ¿Qué *es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001).
Dumont, J.-P., *La philosophie antique*, PUF, 10ª ed., col. «Que sais-je?», 2003.
Ferry, L., *La naissance de l'esthétique*,* Cercle d'art, 2004.
Filliozat, J., *Les philosophies de l'Inde*, PUF, 4ª ed., col. «Que sais-je?», 1995.

Folscheid, D., *Les grandes philosophies*, PUF, 6ª ed., col. «Que sais-je?», 1998.
Grateloup, L.-L. (dir.), *Les philosophes de Platon à Sartre*,* Hachette, 1985; reed. en 2 vols., Le Livre en poche, 1996.
Grenier, H., *Les grandes philosophies*, PUF, 2ª ed., col. «Que sais-je?», 1994.
Gueroult, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier-Montaigne, 1979.
Hadot, P. (1993), *Exercices spirituels et le philosophie antique*, Albin Michel, 2002.
Hegel, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Gallimard, 1954 (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 2005).
Hersch, J., *L'étonnement philosophique*, *Une histoire de la philosophie**, Gallimard, col. «Folio-Essais», 1993.
Jaspers, K., *Introduction* à *la philosophie**, Plon, 1981; reed. UGE, col. «10/18», 2001 (trad. cast.: *Introducción a la filosofía*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001).
Kant, I., *Logique*, Vrin, 1970 (trad. cast.: *Lógica*, Madrid, Akal, 2001).
Lacoste, J., *La philosophie de l'art*, PUF, 8ª ed., col. «Que sais-je?», 2004.
Lecourt, D., *La philosophie des sciences*, PUF, 2ª ed., col. «Que sais-je?», 2003.
Libera, A. de, *La philosophie médiévale*, PUF, 3ª ed., col. «Premier cycle», 1998.
Lyotard, J.-F., *La phénoménologie*, PUF, 13ª ed., col. «Que sais-je?», 1999 (trad. cast.: *La fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989).
Meyer, M., *Qu'est-ce que la philosophie?*,* Le Livre de poche, 1997.
Reboul, O., *La philosophie de l'éducation*, PUF, 9ª ed., col. «Que sais-je?», 2004.
Renaut, A. (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Calmann-Lévy, 1999.
Rivelaygue, J., *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1990.
Robinet, A., *La philosophie française*, PUF, 6ª ed., col. «Que sais-je?», 1996.

Romeyer-Dherbey, G., *Les sophistes*, PUF, 5ª ed., col. «Que sais-je?», 2002.
Talon-Hugon, C., *L'esthétique*, PUF, col. «Que sais-je?», 2004.
Troper, M., *La philosophie du droit*, PUF, col. «Que saisje?», 2003 (trad. cast.: *La filosofía del derecho*, Madrid, Tecnos, 2004).
Vergely, B., *Les philosophes contemporains*,* Milan, col. «Les Essentiels», 1997.
Weil, É., *Logique de la philosophie*, Vrin, 1950; reed., 1996.

Acerca del autor

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE nació en Francia en 1952. Filósofo materialista, es profesor en la Sorbona, y autor de numerosas obras que, por su claridad expositiva, ponen la filosofía al alcance de todos. Hoy en día es uno de los pensadores más brillantes y apreciados tanto en Francia como entre los lectores de habla hispana. La felicidad, desesperadamente; El amor, la soledad; Invitación a la filosofía y Diccionario filosófico son algunas de sus obras publicadas por Paidós.

Obra editada en colaboración con Editorial Planeta – España

Título original: La philosophie
Publicado en francés por Presses Universitaires de France

André Comte-Sponville

Diseño de portada: Judit G. Barcina
Imagen de portada:"Crepúsculo antiguo" (Soir antique), Alphonse Osbert.
Petit Palais, Musée des Beaux-Arts de la Ville de Paris.

Bajo el sello editorial PAIDÓS M.R.
Avenida Presidente Masarik núm. 111, Piso 2
Colonia Polanco V Sección
Delegación Miguel Hidalgo
C.P. 11560, Ciudad de México
www.planetadelibros.com.mx
www.paidos.com.mx

Primera edición impresa en España: febrero de 2012
ISBN: 978-84-493-2677-6

Primera edición impresa en México: junio de 2019
ISBN: 978-607-747-722-8

Primera edición en formato epub en México: junio de 2019
ISBN:978-607-747-742-6

Hecho en México
Conversión eBook: TYPE